A ciência e seus impasses

debates e tendências em filosofia, ciências sociais e saúde

A ciência e seus impasses

debates e tendências em filosofia, ciências sociais e saúde

Jeni Vaitsman e Sábado Girardi (orgs.)

ISBN: 85-85676-65-5

Capa, projeto gráfico e editoração eletrônica
Jacques Kalbourian

Ilustração da capa
O Vaticinador (1915), Giorgio de Chirico (1888-1978). Coleção particular

Copidesque e preparação de originais
Fernanda Veneu e M. Cecilia G. B. Moreira

Revisão
Fani Knoploch

Catalogação-na-fonte
Centro de Informação Científica e Tecnológica
Biblioteca Lincoln de Freitas Filho

V132c Vaitsman, Jeni (Org.)
A ciência e seus impasses: debates e tendências em filosofia, ciências sociais e saúde. / Organizado por Jeni Vaitsman e Sábado Girardi - Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999. 213 p.

1. Filosofia. 2. Conhecimento. 3. Antropologia. 4. Lingüística. 5. Sociologia. 6. Literatura.7. Saúde. 1. Girardi, Sábado (org.).

CDD - 20.ed. - 121

1999
Editora Fiocruz
Rua Leopoldo Bulhões, 1480, térreo – Manguinhos
21041-210 – Rio de Janeiro – RJ
Tel: (21) 598-2701 e 598-2702
Fax: (21) 598-2509

Autores

Cristina Magro, doutora em Lingüística pela Unicamp, professora adjunta do Departamento de Lingüística da UFMG.

José Mendes Ribeiro, médico, doutor em Saúde Pública pela Escola Nacional de Saúde Pública/Fiocruz, pesquisador adjunto do Departamento de Ciências Sociais da Escola Nacional de Saúde Pública/Fiocruz.

Luis David Castiel, médico, doutor em Saúde Pública pela Escola Nacional de Saúde Pública/Fiocruz, pesquisador titular do Departamento de Epidemiologia da Escola Nacional e Saúde Pública/Fiocruz.

Luiz Eduardo Soares, doutor em Ciência Política pelo Iuperj, com pós-doutorado em Filosofia nas Universidades de Virginia e Pittsburg, EUA. Professor da Uerj e do Iuperj, Subsecretário de Pesquisa e Cidadania da Secretaria de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro.

Maria Isabel Mendes de Almeida, doutora em Sociologia pelo Iuperj, professora do Departamento de Sociologia e Política da PUC/RJ, coordenadora do Centro de Estudos Sociais Aplicados da Universidade Cândido Mendes.

Paulo Roberto Margutti Pinto, PhD em Filosofia pela Universidade de Edimburgo, professor titular do Departamento de Filosofia da UFMG.

Peter Munz, historiador, professor emérito do Departamento de História da Victoria University, Wellington, Nova Zelândia.

Renan Springer de Freitas, doutor em Sociologia pelo Iuperj, professor adjunto do Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG.

Organizadores

Jeni Vaitsman, doutora em Sociologia pelo Iuperj, pesquisadora titular do Departamento de Ciências Sociais da Escola Nacional de Saúde Pública/Fiocruz.

Sábado Girardi, médico, pesquisador do Núcleo de Estudos em Saúde Coletiva e Nutrição (Nescon)/UFMG.

Sumário

Introdução

Debates e tendências na ciência

> *Gostaríamos de poder admirar tanto Blake e Arnold, Nietzsche e Mill, Marx e Baudelaire, Trotsky e Eliot, Nabokov e Orwell. Esperemos que algum crítico nos mostre como os livros desses homens podem ser reunidos e formar um belo mosaico.*
>
> Richard Rorty

A epígrafe, escolhida depois que o livro já estava pronto, nos pareceu perfeitamente adequada ao que tínhamos em mente. Foi tirada de um texto em que Rorty (1992) fala do *ironista:* alguém com dúvidas permanentes acerca do próprio vocabulário, com o qual descrevera uma situação ou desenvolvera um argumento instantes atrás; que sabe que o vocabulário com o qual construíra seu argumento não pode subscrever nem dissolver essas dúvidas; que não considera seu vocabulário mais próximo da realidade, ou com maior poder de transcendência do que outro; que não vê a escolha entre vocabulários como um empreendimento realizado a partir de um metavocabulário neutro e universal, nem como uma tentativa de lutar contra as aparências que ocultam o real, mas simplesmente como mais um esforço para inventar o novo em contraposição ao velho.

Para nós, organizadores, é esse o espírito do livro, que surgiu da vontade de expor, por um lado, uma pequena parte de um debate que, embora antigo, sempre se desdobra em novas formulações sobre o estatuto, o método e a natureza da ciência, aí incluídas as ciências sociais; e por outro, de apresentar também alguns modos possíveis de fazer ciência, em se tratando de relações humanas e sociais.

O livro reúne – é difícil evitar a tentação de classificar as coisas de forma disciplinar – textos que mesclam filosofia, história, antropologia, lingüística, epistemologia, sociologia, literatura: são filósofos, historiadores,

médicos, lingüistas, sociólogos, antropólogos. Certamente, cada autor traz um pouco de cada um e dos *habitus* constitutivos de suas comunidades disciplinares e profissionais. Assim, eles refletem sobre como a ciência vem sendo feita e pensada como prática nos campos em que atuam.

À medida que recebíamos os textos, a diversidade entre eles evocou o fantasma da unidade que, pensávamos de antemão, já havíamos exorcizado. Será que apresentariam coerência, se colocados juntos em um mesmo volume? Foi Luiz Eduardo Soares quem, de certa forma, nos deixou mais à vontade para reunirmos trabalhos que poderiam parecer díspares entre si, quando, conversando a respeito, ele nos lembrou que nisso poderia consistir justamente a riqueza da coletânea – a heterogeneidade de discursos possíveis existentes nas ciências. Afinal, de certa forma, essa era nossa intenção inicial, ainda que – talvez não muito conscientemente – esperássemos maior convergência entre os pontos de vista característicos de uma certa contemporaneidade discursiva. Foi aí que nos demos conta da dificuldade de se desfazer da compulsão pela busca da unidade como ilusão positivista.

Procuramos apresentar os textos em uma ordem que possibilite ao leitor seguir uma certa lógica. Na primeira parte do livro, o debate propriamente filosófico – já duvidamos em chamá-lo epistemológico – entre autores que, de um lado, reivindicam-se herdeiros do projeto iluminista reformado, e de outro, aqueles que se vinculam a uma abordagem pragmatista do conhecimento. Os primeiros têm em comum a idéia de que a ciência é um conhecimento verdadeiro e, mesmo que admitam seu caráter provisório, consideram-na um tipo superior de conhecimento; os outros enxergam a ciência como mais uma forma de vida, uma linguagem possível entre outras linguagens, incomensuráveis em sua lógica interna.

Na segunda parte do livro, a questão da representação pela linguagem é retomada, agora não mais como discussão sobre os fundamentos da ciência, mas como produtos de pesquisas empíricas realizadas pelos autores ou como atividade reflexiva sobre sua prática.

Não é nossa intenção estabelecer logo de saída uma tipologia teórica ou epistemológica, até porque, suspeitamos, com esse procedimento, não conseguiríamos abarcar as nuances, matizes, singularidades dos distintos autores, que às vezes, conforme veremos, transitam em lapsos displicentes – se nos permitem a metáfora – de um lado para o outro. Com isto queremos dizer que iremos inscrevê-los apenas provisoriamente, aqui ou ali, dentro de uma corrente ou vertente maior da contenda que divide universalismo e objetivismo *versus* relativismo e subjetivismo.

A primeira parte do livro beneficiou-se enormemente da série de palestras – da qual reproduzimos apenas uma – realizadas pelo professor Peter Munz, da Universidade de Victoria, em Wellington, Nova Zelandia, e comentadas pelos professores Paulo Roberto Margutti Pinto e Renan Springer de Freitas, no seminário O Projeto Iluminista e seus Inimigos Naturais, organizado por este último na Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, durante o segundo semestre de 1996. Nesta primeira parte, pela convergência de objeto, incluímos o texto de Cristina Magro.

Embora antiga, a discussão entre objetivistas e subjetivistas dos mais diversos matizes não deixa de ser menos atual. Quisemos, ao expor algumas de suas versões, apontar fissuras – no duplo sentido da palavra – mesmo dentro daquilo que constituiriam comunidades epistêmicas ou de pensamento, para usarmos imagens desenvolvidas de distintas maneiras por filósofos e historiadores da ciência como Peirce, Fleck, Kuhn e Apel.

Esse debate inicial apresenta a riqueza de possibilidades que uma teoria, uma idéia, pode ter, mesmo à revelia da intenção de seu autor original. Questão sempre lembrada nas ciências sociais e que se refere à interpretação dos textos, implicando disputas, pelos herdeiros de alguma tradição acerca dos possíveis sentidos dados pelo autor original e as interpretações e retraduções de seus seguidores. O que há de interessante nisso é a referência oblíqua às infinitas possibilidades da ação e do pensamento humanos de criar – coisas e palavras – e com isso edificar complexos sistemas sociais, culturais, teóricos.

Os textos apontam para diversas possibilidades sobre o que constitui o fazer ciência, sobre a linguagem que diferentes cientistas – às vezes, eles mesmos – usam para falar sobre o mundo e as práticas humanas. Além da contemporaneidade desses antigos dilemas, nossa intenção é também que os artigos possam servir como referência, ponto de apoio para tantos que se aventuram pelo campo da produção de conhecimento em filosofia, ciências sociais e saúde.

Falando um pouco do primeiro conjunto de textos, as posições desenvolvidas pelos vários autores expõem a divisão entre neopopperianos e pragmatistas na comunidade dos investigadores. Em comum, ambas as perspectivas criticam as teses iluministas no seguinte sentido: o conhecimento científico não conduz infalivelmente à verdade. A aguda diferença revela-se sobre o seguinte ponto: possui a ciência, objetivamente, privilégio sobre outras formas de conhecimento? Os primeiros autores, seguindo as sugestões

de Popper, buscam fundamentar uma resposta positiva a esta questão, apoiando-se em uma teoria da evolução que atribui ao discurso racional e crítico a capacidade de fazer avançar o conhecimento; os segundos sustentam a tese da incomensurabilidade das formas de vida e de conhecimento.

Peter Munz, fazendo um breve e sedutor passeio pela história das razões do Iluminismo, chama a atenção, entre outras coisas, para o problema da linguagem. Ele espanta-se com o fato de os iluministas terem aceito durante tanto tempo – uns bons duzentos anos – a tese de que a linguagem é um meio neutro de representações de fatos exteriores a ela, objetivos e independentes. Nietzsche teria sido o primeiro pensador a abalar radicalmente tal "confiança na transparência da linguagem", em sua capacidade de representar, mais ou menos fielmente, o mundo. Ao ensinar que as palavras e as coisas são incomensuráveis, ele abalou definitivamente a crença do primeiro Iluminismo na potencialidade da linguagem carregar informações inequívocas sobre o mundo.

Como advogado do projeto iluminista naquilo que ele tem de mais sedutor – a possibilidade de libertação da tutela e a realização da autonomia – , Munz considera séria e sinceramente essas críticas, que denunciam os limites e apontam uma certa ingenuidade original – poderíamos com um pouco de generosidade ver as coisas assim. Negar a tutela, divina ou tradicional, inclusive a da tradição mais elevada da civilização grega, significa contar com a razão de um sujeito falível – o errar é humano antes do Iluminismo –, de um indivíduo com empostação empírica que vive numa comunidade e ao mesmo tempo é – ou faz de conta que é – um portador tencionado de valores (universais?). Além disso, esse indivíduo vive cotidianamente o problema dos julgamentos morais, ou aquilo que, abusando novamente das metáforas, poderíamos descrever através da figura de um pêndulo que ora se inclina para o sentido do dever inexorável – o imperativo categórico de Kant – ora para o sentido do "porque deveria eu fazer algo?" Ou seja, no sentido niilista de Nietzsche: " dê-me uma razão que eu te mostrarei, em algum momento, a teia de mentiras que acobertam a vontade de poder por trás dessa racionalização". Finalmente, há o problema da verdade: como reconhecer algo como verdadeiro se as palavras, quando muito, relacionam-se com as coisas de forma oblíqua e indireta, de forma metafórica? Não seria a própria verdade uma metametáfora, uma noção caucionária, para usarmos a expressão de Rorty, uma espécie de alerta que tem o sentido de evitar o sabidamente falso? Essa última noção poderia com algum esforço ser atribuída ao próprio Popper.

Mas será como advogado do projeto iluminista, e ciente de todas essas 'circunstâncias' que o obrigam a uma redescrição da sua defesa, que Munz preferiria que à circunstância nietzscheana não se tivesse juntado aos autos o testemunho de Wittgenstein, especialmente o ponto em que ele declara que os participantes de uma forma de vida, além de criadores, são prisioneiros da linguagem. Se a prisão da regra da língua fosse uma nova forma da tutela, nada mais natural para um 'emancipacionista' que apelar a uma forma imprecisa e incerta da referência às coisas. Esse é o sentido de pensar que podemos aprender muito sobre as coisas se tivermos em conta que a referência é oblíqua e indireta e que a verdade é incerta.

Renan Springer de Freitas alinha-se com Peter Munz no ataque ao que eles consideram exageros dos pós-modernos. Contra as tentativas de relativização dos fatos e feitos da ciência realizadas por autores como Kuhn, Bloor, Winch, Latour e Foucault – que adotariam, de diferentes maneiras, o princípio pragmático de que ciência é aquilo que os cientistas fazem – ele sustenta, juntamente com os objetivistas, a superioridade da ciência como tipo de conhecimento.

Seguindo as indicações de Popper, especialmente na polêmica com Kuhn, Renan Springer de Freitas defende que o conhecimento científico não tem relação com crenças nem com regras de comunidades mais ou menos circunscritas de cientistas, mas com a possibilidade de produzir erros e superá-los. A possibilidade da correção temporal dos erros está no limite dessa noção evolucionária da ciência e é exatamente isso que afirma ao mesmo tempo sua veracidade e objetividade, ainda que provisoriamente. Nesse sentido, ele não encontra qualquer dificuldade em identificar maior veracidade na explicação fisiológica do adoecer prevalecente na nossa medicina científica do que, por exemplo, na explicação mágica da origem das enfermidades da cultura Zande. Nossa explicação, segundo essa perspectiva, é melhor e sobretudo mais verdadeira apesar de não ser infalível. A abertura de nossas explicações científicas ao criticismo é ao mesmo tempo pré-condição e garantia de sua maior qualidade epistemológica em relação às explicações mágicas ou míticas das culturas tradicionais. Enquanto Kuhn e, mais radicalmente, Feyerabend levantariam por aqui o problema da incomensurabilidade, Renan Springer de Freitas não vê problemas de comparabilidade entre teorias crescidas de distintas culturas. A coerência das diversas teorias em relação aos fatos e valores que se pretende explicar é considerada como critério universal de comparação. É nesta medida também que ele considera absolu-

tamente inapropriada a analogia entre ciência e jogo. A metáfora do jogo é imprópria para a ciência, segundo ele, porque anularia os maiores feitos da ciência... normal. A conformidade a regras seria pertinente apenas para os jogos, a própria evolução do conhecimento científico já o teria demonstrado sobejamente. Afinal, grande parte das maiores descobertas científicas teriam implicado a transgressão das regras da própria ciência normal.

Os textos de Paulo Roberto Margutti Pinto apresentam uma contraposição aos dois primeiros autores. Ele parte da divisão na filosofia contemporânea entre as abordagens semântica e pragmática do conhecimento. A primeira, representacionista e metafísica, almejaria a essência última das coisas, com a concepção de que a linguagem, para além dela mesma, representaria algo que existiria externa e objetivamente no mundo. Essa perspectiva, que ele define como semântica, estaria voltada para a essência, para a verdade da representação, para a fundamentação última. Por outro lado, a abordagem pragmática do conhecimento, à qual ele adere, conceberia a linguagem de forma instrumental, entendendo o conhecimento como adequação entre os seres humanos e o meio ambiente. Como conseqüência, essa concepção buscaria explicações menos ambiciosas e sobretudo marcadas por um caráter pontual e falibilista.

Na mesma vertente, Cristina Magro afirma que a ciência não passaria de uma inventiva manufatura humana, contextualizada no tempo e no espaço. A adesão à estética da regularidade e das generalizações como forma de apresentação de seu produto, bem como a proclamação da objetividade e da racionalidade rigoristas como seu método consistiriam sua marca de origem. Ela insiste no caráter arbitrário das nossas distinções entre questões de valor e questões de fato na pesquisa contemporânea, chamando a atenção para a natureza parcial e partidária do trabalho científico. Caminhando no limiar dessas fronteiras que, de uma outra perspectiva, também corresponderiam à tradicional separação entre os domínios da moral e da ciência, entre o subjetivo e o objetivo, Cristina Magro permite trazer à baila o problema da responsabilidade ética dos cientistas. Para ela, a se manter tais dicotomias, pragmaticamente irrelevantes, seria então preciso lembrar que a subjetividade é constitutiva da objetividade.

Na segunda parte do livro, dois artigos apresentam, a partir de dados empíricos, alguns dos modos possíveis de fazer ciência, enquanto os outros dois constituem reflexões sobre os modos e métodos utilizados nas práticas científicas em seus respectivos campos. Se quiséssemos nos ater às origens

disciplinares desses autores, diríamos que se trata de dois cientistas sociais e dois médicos, ainda que, estes últimos, ao atuarem no vasto e complexo campo chamado "saúde coletiva", de certa maneira também tenham se tornado cientistas sociais. Subjetividade e narrativas são centrais em todos os textos, os quais, de uma ou outra maneira, revelam como hoje aparecem como incômodas as barreiras que se instituíram na trajetória da ciência moderna, entre os diferentes métodos e campos disciplinares. Ainda que reconhecendo novamente o perigo das tipologias redutoras, poderíamos sugerir que os três primeiros artigos convergem para a tendência pragmática, anti-representacionista, enquanto o último enfatizaria a idéia de um domínio de objetividade próprio da ciência.

Explorando as possibilidades que os métodos e teorias que pertenceriam ao campo da crítica literária apresentam para o objeto e o projeto teórico da sociologia, Luiz Eduardo Soares propõe um procedimento para além da cooperação interdisciplinar e, com isso, avança no caminho da construção daquilo que, como parte de um paradigma da complexidade, Morin chamou de 'nova transdisciplinaridade'. Lidando com os dilemas determinação/imprevisibilidade, necessidade/acaso, unidade/pluralidade, estamos diante de um mundo de possibilidades em aberto, não só das trajetórias individuais que se desenrolam nas narrativas dos presidiários entrevistados, mas também no que se refere às próprias possibilidades teóricas e epistemológicas das ciências sociais. A análise das narrativas, ao recuperar os movimentos tortuosos e ambivalentes que povoam as experiências individuais, os motivos conflitantes e as explicações alternativas que levaram ao crime, faz aparecer a pluralidade de mundos morais e a multiplicidade de personagens constitutivos de um mesmo sujeito – "o novelo que se apresenta sob a aparência da unidade".

Em direção similar, o artigo de Maria Isabel Mendes de Almeida aborda alguns impasses colocados pelo conceito de 'representação' para se analisar narrativas. Refletindo sobre sua experiência como pesquisadora, ela compartilha com o leitor aquilo que sente como os paradoxos da abordagem do cientista social. Analisando a subjetividade masculina, percebeu como seu objeto movimentava-se permanentemente em interação com ela, o sujeito da pesquisa. Ou seja, o objeto que pretendia delimitar, só podia ser percebido como *relação* em determinadas situações, como interação entre dois sujeitos; isso, ao mesmo tempo, apontou-lhe os limites da categoria 'representação', por demais aplainadora e simplificadora para captar os matizes da subjetivi-

dade em seus diversos momentos. Para ela, os limites e conteúdo de seu discurso sobre a subjetividade masculina foram dados por sua própria subjetividade pessoal e de gênero, que se colocou como "contrapartida complementar e enriquecedora de seu objeto de investigação".

Os dois artigos seguintes tratam do dilema subjetividade/objetividade no campo das práticas médicas. Luis David Castiel discute as implicações da subjetividade e da singularidade dos sujeitos para as categorias universalizantes, generalizadoras e pretensamente objetivas construídas pela medicina moderna, particularmente a clínica. Ele nega a possibilidade de uma ciência generalizadora sobre o ser humano, pois cada paciente constituiria um campo de incertezas: os casos tendem a ser únicos, singulares e as pessoas, bem como seus modos de adoecimento, variam. O conhecimento sobre o ser humano seria necessariamente particular e a criatividade, indispensável no processo clínico.

Uma das questões levantadas é que os médicos são falíveis, nem sempre se pautam pela dita racionalidade lógico-científica. As narrativas – misto de histórias e estórias – são centrais para a prática e o discurso da clínica, tanto do ponto de vista do paciente quanto do médico. O diagnóstico e a prescrição também são construídos nas interações por meio de narrativas e o médico elabora seus procedimentos clínicos na interação com o paciente, embora os textos médicos freqüentemente descrevam "a medicina como ciência, mesmo diante da perceptível incerteza de sua prática".

Esses três artigos tratam não apenas da dimensão interativa na produção dos fenômenos sociais e humanos – entre os quais as relações entre sujeito e objeto – , mas também do problema da linguagem como 'representação da realidade'. Neste caso, o que está colocado é a dificuldade dos conceitos científicos conseguirem apreender as experiências vividas pelos sujeitos, captar seus múltiplos ângulos, em uma operação que, longe de ser transparente, implica reduções, seleções, recortes – e reconstrução em um 'texto' elaborado pelo pesquisador.

O trabalho de José Mendes Ribeiro, por outro lado, parte da concepção universalista de que ciência é o domínio da objetividade, mas uma vez que não considera a prática médica como ciência e sim como técnica, ela não poderia ser reduzida aos fundamentos da ciência – às idéias de certeza e reprodutibilidade. Na medicina, a singularidade do indivíduo e de seu adoecer, bem como a subjetividade de cada médico impõem-se sobre cada situação. Nesse sentido, as decisões médicas pertenceriam estritamente ao domí-

nio da subjetividade, ao mesmo tempo em que se constituiriam na própria relação intersubjetiva. Ainda assim, os médicos tentariam dissolver os elementos técnicos mais subjetivos em uma imagem científica plena, tendendo a diluir os componentes artísticos e incontroláveis, nítidos em seus processos decisórios. Sendo os médicos os intérpretes dos usos que podem fazer da técnica, a incorporação da tecnologia à prática médica ampliaria, inclusive, a afirmação da autonomia do médico e, portanto, da subjetividade, diante de seu objeto – o adoecer humano.

Embora a riqueza dos textos aqui reunidos possa sugerir outros desdobramentos, de um modo geral, gostaríamos de ressaltar que eles revelam pelo menos duas tendências atuais nos discursos da ciência ou sobre a ciência. A primeira constitui a busca de novos métodos e vocabulário por parte de vários cientistas, visando à construção de um arcabouço conceitual que permita, por um lado, integrar elementos – sociais, biológicos, psíquicos etc. – que foram separados e até mesmo opostos pelas diferentes disciplinas científicas; e por outro, e como parte do mesmo esforço, que possibilite a rearticulação teórica e empírica dos distintos níveis de emergência dos fenômenos humanos e sociais.

A segunda tendência consiste no fato de que, tendo ruído a idéia de 'unidade da ciência', o conhecimento hoje se apresenta como múltiplas possibilidades descritivas. Para além dos debates teóricos e tendências analíticas, as ciências e seus métodos, ao perderem a pretensão de revelar certezas de aceitação universal e racionalmente inquestionáveis, já não deveriam mais propor-se a uma missão que, em si mesma, reivindicasse, para além do bem e do mal, a condição de legitimar verdades. Isso poderia significar – na perspectiva de Rorty (1992) – que a ciência se voltasse para aquilo que é mais útil e justo para as pessoas, fazendo com que o problema de sua relação com a ética e a política se colocasse como um dos pontos centrais da agenda científica contemporânea. Nesse caso, a pertinência das práticas científicas não deveria, hoje, prescindir de uma discussão sobre o alcance e o sentido de seus produtos.

Jeni Vaitsman e Sábado Girardi

Referências bibliográficas

Rorty, R. *Irony, Contingency and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1992.

Debates

1. O convite de Wittgenstein à pós-modernidade*

Peter Munz

Durante milênios os seres humanos se organizaram em sociedades cuja estabilidade se assentava no partilhamento de um sistema de crenças e na participação em determinados rituais. O ponto importante em relação a estes sistemas e rituais é que eles tinham de ser diferentes dos sistemas e rituais das sociedades vizinhas. Se eram verdadeiros ou úteis não importava. Na verdade, era vantajoso que tais sistemas e rituais não fossem verdadeiros nem úteis, porque quanto mais perversos, obscuros, misteriosos e inúteis, maior a chance de serem diferentes dos sistemas e rituais das sociedades vizinhas e, portanto, poderiam servir como um sinal distintivo para separar uma sociedade da outra. Em decorrência, as pessoas não estavam interessadas em saber se suas crenças eram bem fundadas ou não. Se questionadas, poderiam dizer que derivaram suas crenças das palavras de um xamã ou de um mago, ou das ordens de um deus, ou simplesmente de alguma tradição. Posto que a falsidade das crenças era mais importante do que sua veracidade, as razões pelas quais eram aceitas não importavam. Ao contrário, quanto mais falsas, mais úteis do ponto de vista social. Havia, evidentemente, um preço a pagar: uma crença falsa e um ritual inútil tendem a envolver o desperdício de recursos econômicos valiosos e a má utilização dos recursos disponíveis. Mas, como nessa época o mundo não era muito densamente povoado, a habilidade em aproveitar da melhor maneira possível qualquer vantagem econômica concebível não era uma grande necessidade. Mais im-

portante, as pessoas estavam satisfeitas com sua atitude acrítica em relação a essas crenças e rituais. Se alguém, geralmente de uma tribo diferente, pudesse questioná-las, isto não criaria a oportunidade para um argumento, mas sim para um massacre. Se alguém discorda de você, dizia um dos maiores santos da cristandade, o rei Luís IX (1270), atravesse uma espada nele.

Na verdade, não devemos ser muito duros com santos como o rei Luís. Havia, afinal de contas, uma desesperada necessidade desta aversão à crítica. Para encurtar uma longa história: os chimpanzés, nossos ancestrais distantes, mantinham suas sociedades coesas por intermédio de relações sexuais. O macho alfa dominava, as fêmeas ficavam por perto, e os filhotes, após alguns anos, iam embora, de modo a não serem vistos novamente. Isto evitava o incesto e seus efeitos deletérios sobre a hereditariedade. Os indivíduos dessa sociedade de primatas mudavam sempre de lugar, de forma a não haver nenhuma continuidade. Não havia por que haver uma continuidade. Não havia nenhuma razão para a ordem social dos primatas ser subscrita por um sistema de crenças e alguns rituais. Bastava o hábito estritamente utilitário de alimentar-se. Os seres humanos não têm tanta sorte. Eles têm um cérebro grande demais para permitir tamanha simplicidade de vida e de sociedade. O cérebro grande causa a consciência, a consciência causa a linguagem, a linguagem fornece palavras como 'eu' e 'condição do eu' (*egohood*), um senso de ser alguém diferente do outro e, com este senso, vem a chance de um comportamento social. Nesse ponto, os laços sociais têm que ser estruturados e sustentados por um sistema de crenças que permita a alguém saber a que sociedade pertence e quem são os inimigos. E, uma vez que há a necessidade de um sistema de crenças, aparece a necessidade de continuidade, de forma que o mesmo sistema de crenças permaneça no mesmo lugar, e as crianças não tenham de se perder para sempre na floresta, no caso de esquecerem qual é seu sistema de crenças. Portanto, a aceitação acrítica de um sistema de crenças, e mesmo a disposição de matar por ele, foi uma necessidade social resultante de um problema criado por um cérebro desnecessariamente grande. E por milênios essa atitude foi uma solução razoavelmente satisfatória.

Este feliz (ou infeliz, depende do gosto!) estado de coisas foi posto abaixo pelo grande período que chamamos de Iluminismo – um movimento intelectual poderoso que se desenvolveu na segunda metade do século XVII e no século XVIII e culminou na Revolução Francesa em 1789. As razões para o Iluminismo ter ocorrido nessa época são muitas e complexas. Se

tivesse que resumi-las numa frase, diria que elas têm alguma coisa a ver com o aumento da população no planeta. Quando a população é suficientemente grande para preencher quase todos os espaços, as pessoas são levadas a se conhecerem e a se esbarrarem. Elas se esbarravam de forma mais articulada nas ruas de Paris e de Londres, nos cafés destas e de outras cidades. E, uma vez que as pessoas passaram a esbarrar umas nas outras, começaram a comparar e a questionar suas próprias razões e as razões dos outros para aceitar crenças estabelecidas. Este contato mais intenso foi mais notável no século XVIII, na Europa ocidental, e, por esta razão, o Iluminismo dele resultante poderia também ser chamado de ocidentalização. A primeira parte do mundo a ser ocidentalizada foi o oeste da Europa. Os europeus ocidentais foram convidados pelos pensadores mais importantes a examinar as razões para acreditar no que acreditavam (e também no que seus ascendentes acreditavam) e a abandonar as crenças insuficientemente bem fundadas. Tal escrutínio dos sistemas de crenças levou a um desvencilhamento da cultura tradicional e a movimentos de reforma política e social, que caminhavam de par com a reforma do conhecimento tradicional.

A respeito do conceito de ocidentalização, cabe assinalar que seria um erro pensar que esta palavra significa que os não-europeus, especialmente os asiáticos e os africanos, estavam sendo convidados a desistir de sua cultura local para adotar a cultura do 'oeste'. Na verdade, as primeiras pessoas a desistir de sua cultura foram os europeus ocidentais. As primeiras vítimas, se assim se quiser dizer, da ocidentalização foram as pessoas do chamado 'oeste'. Da Europa ocidental este desvencilhamento da cultura tradicional espalhou-se para o leste da Europa, para Viena e São Petersburgo, daí para o sul, para a Itália, Espanha e Portugal e de lá, finalmente, para as outras partes do mundo. Mas em todos esses casos, 'ocidentalização' significou o desvencilhamento da tradição e dos costumes locais. Assim, quando se convidam os índios de Maori, Nova Zelândia, a se ocidentalizarem, o que se pede a eles não é que substituam sua cultura pela cultura ocidental, mas que ponham em questão sua cultura da mesma forma que os ocidentais o fizeram em relação a deles. Em resumo, orientalização é uma categoria muito diferente de ocidentalização. A primeira é conversão ou substituição; a segunda é o desvencilhamento de qualquer sistema de crenças.

A questão é, evidentemente, que bases são boas o suficiente para se aceitar alguma crença ou fazer alguma coisa? Nesses primeiros lampejos de excitação e de experimentos, nessa época maravilhosa e sem precedentes

de questionamento das tradições, as pessoas não eram muito exigentes quanto a saber que bases eram boas o suficiente. Rejeitar as velhas bases que tinham 'pés de barro' e nenhum fundamento sólido já era considerado um grande feito.

A título de exemplo pode-se citar uma famosa passagem do filósofo alemão Immanuel Kant, da segunda metade do século XVIII. Iluminismo, ele escreveu, é a libertação do homem da tutela a que se impôs. Tutela é a incapacidade do homem de usar seu entendimento sem ser dirigido por outro. Esta tutela é auto-imposta quando sua causa reside não na falta de razão, mas na falta de resolução e coragem para usá-la sem que outro a dirija. *Sapere aude* ! Tenha coragem para usar sua própria razão! Este é o lema do Iluminismo.

A esse respeito, cabe, entretanto, fazer algumas considerações. Em primeiro lugar, Kant não foi o primeiro a formular e a praticar o *sapere aude*. Esta máxima é subjacente à crítica de Copérnico a Ptolomeu, à crítica de Galileu às leis do movimento de Aristóteles, à crítica de Voltaire a todas as leis não razoáveis e desumanas da sociedade, às reformas administrativas de Pombal em Portugal – para mencionar apenas alguns poucos exemplos aleatórios. Em segundo lugar, cabe um comentário sobre o termo 'auto-imposição'. Kant parece pensar que há algo de propositai e de desnecessário nessa tutela. Mas, se minhas breves observações sobre por que os chimpanzés não precisam dessa tutela são corretas, então essa tutela não é proposital nem auto-imposta. Ao contrário, durante milênios ela foi fundamental. Sem ela, os homens não poderiam viver em sociedade. Finalmente – e este será o objeto da presente discussão –, há um uso malcuidado e exageradamente confiante da palavra 'razão'. Evidentemente, eu argumentaria que nos deixem ousar saber. Que nos deixem a coragem de seguir nossa razão. Ninguém na verdade objetaria a isto. Mas a verdadeira questão é o que queremos dizer com 'razão'. O projeto do Iluminismo vinha para libertar os homens da tutela, vinha para questionar a autoridade e, especialmente, a autoridade dos outros. Isto significava que, para esse projeto, todo ser humano deveria ser deixado a si próprio e poder contar apenas com sua razão ao decidir o que saber, o que fazer e o que sentir. O mundo seria, então, (com exceção dos dois ou três milhões de anos que o precederam) povoado por indivíduos dotados de razão suficiente para atingir o conhecimento e para dizer a si mesmos como se comportar de modo a se beneficiar sem atrapalhar os outros.

Desde o início havia muita falastronice nesse projeto. Não quero aqui criticar Kant ou diminuir sua proposta. Considero Kant um dos maiores pensadores de todos os tempos, mas isto não significa que se deve aceitar tudo o que ele disse. Para compreendê-lo melhor, é necessário situá-lo em sua época. Havia, então, excesso de autoridade mas falta de autoconfiança, coragem e segurança. Naturalmente, Kant pensou que, se recomendasse o oposto daquilo a que as pessoas estavam sujeitas, ajudaria a humanidade a trilhar o caminho certo. Foi somente mais tarde, quando o caminho já tinha sido trilhado por algum tempo, que suas dificuldades e defeitos começaram a aparecer.

Naturalmente, desde o início, o projeto do Iluminismo encontrou inimigos. O próprio Kant foi advertido pelas autoridades de Berlim, mas estas estavam preocupadas com a estabilidade da monarquia prussiana e, portanto, não estavam agindo de boa-fé. Edmund Burke, na Inglaterra, censurou o projeto em seu famoso livro sobre a Revolução Francesa, mas também não estava agindo de boa-fé, porque queria, sobretudo, manter a salvo a velha ordem. Ele estava convencido de que não poderia haver outra e que, sem a velha ordem, só poderia haver anarquia. A história provou que ele estava errado, pois os homens têm recursos suficientes para inventar princípios alternativos de ordem social. Depois do rei da Prússia e de Burke vieram os românticos, como de Maistre e Chateaubriand, na França, Thoreau e Emerson, nos Estados Unidos, e Heidegger, na Alemanha, que ensinou que o mal maior do Holocausto foi o fato de ele ter ocorrido mecanicamente, isto é, pela tecnologia moderna que alienou as pessoas de suas capacidades. Por último, e também menos importantes, vieram os católicos assustados de nossa própria geração, como Alasdair MacIntyre, da Brandeis University, e Alan Bloom, de Chicago, para quem a razão é idêntica a Aristóteles ou a qualquer outra autoridade sancionada por alguma tradição. Todas essas pessoas são inimigas do projeto do Iluminismo, mas são inimigas não-naturais, que criam histórias e nostalgias para justificar e expor sua aversão a ele.

O meu ponto principal, entretanto, é que além desses inimigos, há também os inimigos naturais. A distinção é crucial, pois todo organismo tem inimigos naturais que exploram ou tiram vantagem de suas fraquezas. Desde que nenhum organismo é perfeito, todo organismo tem inimigos naturais. E, posto que o projeto do Iluminismo não era perfeito, ele também teve, além dos inimigos não-naturais, inimigos bastante naturais, os quais têm que ser levados a sério para que o projeto não entre em colapso. Quem são, então, esses inimigos naturais ?

Os inimigos naturais são, infelizmente, legião, mas vou apenas listá-los e depois destacar um para este artigo. Há, antes de tudo, o problema da subjetividade. Se alguém tem que contar apenas com a razão ou com a observação, então esse alguém é um sujeito, e sua observação e razão são subjetivas. Se seguimos o projeto do Iluminismo, somos deixados com um conjunto de julgamentos subjetivos, cada qual relativo à pessoa que faz o julgamento. Há, em seguida, o problema do indivíduo. A relação entre um indivíduo particular e um universal ou uma espécie tem atormentado os filósofos desde Platão. Em terceiro lugar, há o problema dos julgamentos morais. Os advogados do projeto, especialmente Adam Smith, Jeremy Bentham e Karl Marx, subestimaram demais este problema.[1] E, finalmente, há o problema da verdade. Por qualquer padrão e, certamente, pelos padrões do projeto do Iluminismo, verdade deveria significar que uma sentença corresponde aos fatos, isto é, ao que o mundo é. Mas isto é mais fácil de falar do que de fazer.[2] Neste artigo, vou me limitar a uma outra questão, o problema da linguagem, pois é ele que fortemente colore os demais.

Vale, para isso, retomar o lema da Royal Society da Inglaterra, fundada na segunda metade do século XVII. A afirmação é ***nullis in verba*** e significa que não devemos acreditar nas palavras de ninguém, mas somente na observação, talvez também na razão. Não há muito para se discordar aqui. Quem de fato não preferiria sua própria observação ao testemunho de outra pessoa cujas credenciais podem não ser tão impecáveis ? E, se damos importância às credenciais, como de fato usualmente damos, o que constitui uma boa credencial ? Entretanto, um exame mais cuidadoso revela algo muito duvidoso em relação a esse lema, ou seja, não se deve acreditar nas palavras de ninguém. Mas o que quer que alguém observe ou quaisquer que sejam as razões que alguém tenha para uma crença, estas razões e observações têm de ser expressas em palavras. Como – e este é o cerne do problema – pode alguém ter certeza de que as palavras que está usando não estão distorcendo o sentido ou o significado do que está observando? O mundo a ser observado consiste em fatos e não em palavras. Como pode alguém comparar suas palavras com os fatos? Para estar certo de ter feito uma boa comparação, é necessário saber primeiro o que os fatos são. Mas tal conhecimento tem que ser expresso em palavras. Como é possível saber que as palavras são as corretas? Há uma regressão infinita aqui.[3]

Atualmente, este problema, embora espinhoso, é muito óbvio. Mas é estranho que os iluministas jamais tenham pensado nele. Ao contrário, acei-

taram por mais de duzentos anos que há uma palavra para cada fato e que as palavras e a linguagem são um meio neutro que simplesmente reproduz os fatos tais como eles existem. Tudo o que seria necessário fazer é compará-los corretamente e certificar-se de não estar usando a palavra 'elefante' quando há um planeta, ou vice-versa (estou exagerando um pouco a ingenuidade). Os fundadores da Royal Society nos fins do século XVII, em Londres, estavam de fato cientes desse problema. Eles se empenharam em encontrar um meio de escrever que fosse pleno, e não retórico, e apropriado aos relatos científicos. Seu esforço para estabelecer uma equivalência exata entre as palavras e as coisas foi ridicularizado por Jonathan Swift em sua descrição da Academia de Laputa. Swift ridicularizou a idéia de que as palavras são meramente nomes para as coisas, ao descrever os membros da Academia de Laputa como pessoas que sempre carregavam as coisas consigo, de forma a poder se expressar mostrando as coisas ao invés de usar as palavras. Ele imaginou uma situação na qual as pessoas teriam de antever tudo o que teriam de carregar consigo para poder se comunicar. Apesar do sarcasmo de Swift, essa crença ingênua de que há uma palavra para cada fato e de que a linguagem simplesmente espelha o mundo tem tido uma forte aceitação entre nós. Na história recente da filosofia, na Inglaterra, essa crença tem sido particularmente tenaz. Não quero dizer com isto que tal crença não tem sido tenaz em outros lugares. Mas em outros países ela é considerada tão óbvia que sequer é mencionada. Talvez haja algo a ser dito em favor da estrutura mental inglesa, quando notamos que ao menos os ingleses acham necessário reiterar essa crença ingênua de vez em quando e, o que é surpreendente, por intermédio de muitas palavras. Ao ouvi-los, em Cambridge e em Oxford, sempre me perguntava como pode alguém falar sobre a adequação das palavras e examinar o que seria (e o que faria) uma palavra adequada usando palavras. Como eles poderiam saber se as palavras que estavam usando para falar sobre palavras eram palavras adequadas ?

Examinemos alguns exemplos dessa ingênua convicção de que as palavras são um meio neutro para descrever observações e resultados de raciocínios sobre o mundo. Quando, no início do século XVII, Bacon propôs que os Estados (*Commonwealths*) do futuro seriam uma nova Atlanta, ele imaginava que todas as formas de idolatria haviam desaparecido. Por idolatria entendia as confusões ocasionadas por crenças falsas, superstições, suposições e generalizações vagas. Este modernismo era baseado em pelo menos três pressupostos fundamentais. Em primeiro lugar, o de que há representações em

nossa consciência; em segundo, o de que estas representações privadas podem ser tornadas públicas por meio dos signos apropriados; e, em terceiro, o de que há coisas ou eventos no mundo aos quais estas palavras se referem de forma inequívoca. A viabilidade destas três proposições era a garantia de que a imagem que a linguagem fazia do mundo era verdadeira, não distorcida nem pela própria linguagem nem pelo sujeito/mente empenhado em construí-la. Tudo isto podia ser resumido substituindo-se a velha fórmula democrática "um homem, um voto" pela fórmula "uma palavra, uma coisa". Isto porque se apoiava na convicção de que o observador, literalmente, não existia; melhor, que, embora ele obviamente existisse, sua existência não tinha nenhuma conseqüência para suas observações. O objeto, em outras palavras, teria que ser descrito, e o sujeito que o descreve por meio de uma linguagem transparente nem precisaria existir. O projeto do Iluminismo nunca foi diretamente expresso em proposições tão cruas, mas não hesitaria em tomá-las como a fórmula não escrita que sempre lhe esteve subjacente. Mesmo nas ciências físicas, após o *annus mirabilis*, transcorreram mais duzentos anos para que o papel crucial do observador aparecesse e, mesmo este papel, embora pareça crucial, continua sem gênero: não faz nenhuma diferença se Schrödinger tinha um gato ou uma gata, ou se Wigner tinha um amigo ou uma amiga.

De uma forma nada sofisticada, mas bastante espantosa, Austin, o famoso filósofo de Oxford, escrevendo em nosso próprio século, assim se coloca em relação ao tema: "Nosso estoque comum de palavras incorpora todas as descrições que os homens acharam importante estabelecer até hoje e todas as conexões que eles acharam importante fazer..." (Austin, 1957:8). Ainda mais espantosa era a idéia do círculo de Viena de que era possível representar o mundo por meio de sentenças protocolares, as quais seriam tão neutras e tão transparentes a ponto de tornar possível às palavras espelharem o mundo. Naturalmente, o Iluminismo e a modernidade que ele produziu têm muito mais facetas do que a fórmula democrática "uma palavra, um fato". Mas esta faceta é responsável por uma crescente desilusão com o modernismo em geral e com o projeto do Iluminismo em particular, e Nietzsche foi o primeiro pensador crítico a dar uma forma precisa a esta desilusão.

Grosso modo, pode-se afirmar que Nietzsche foi mais radicalmente emancipatório do que Marx e Freud. Marx se contentava em suspeitar do raciocínio do mestre. Freud suspeitava da mente consciente e de suas racionalizações, mas estava disposto a conceder crédito total ao inconsciente,

desde que seus apetites pudessem ser identificados. Nietzsche, ao contrário, achava que o inconsciente era tão suspeito quanto o consciente, e o escravo tão suspeito quanto o mestre. Esta atitude geral determinou a crítica específica da natureza da relação entre a linguagem e o mundo. Para Marx e Freud, as intenções do escravo e os impulsos do inconsciente podiam ser descritos literalmente. Na visão deles, apenas as táticas do mestre e os deslizes da mente consciente tinham que ser decodificados. Neste sentido, tanto Marx quanto Freud pertenciam ao projeto do Iluminismo, porque, em última análise, partilhavam a confiança de que a linguagem pode dar descrições literais e inequívocas de pelo menos algumas coisas, e que as palavras podem, pelo menos em certos casos, ser um meio transparente. Vale também mencionar que Saussure, a quem freqüentemente se atribui o crédito de ser o inventor do pós-modernismo, era menos radical do que Nietzsche. Saussure foi o primeiro a chamar a atenção para o fato de que não há entre as palavras e as coisas, entre o significado e o significante, uma correspondência de um por um. Ao contrário, o significado tende a escorregar por baixo do significante, isto é, o significante, longe de simples e honestamente espelhar os fatos, tem, ao contrário, o hábito de defini-los ou de construí-los. Ele acrescentou que, sem palavras, todo pensamento é uma massa disforme e indistinta. Enquanto o projeto do Iluminismo tinha assumido que são os fatos que determinam a maneira pela qual nós pensamos sobre eles, Saussure propôs que são nossas palavras que determinam o modo pelo qual nós pensamos sobre os fatos. Rorty, em nossos próprios dias, repetiu esta visão ao propor que os fatos são sentenças em forma de coisas. Nietzsche foi mais longe que o lingüista suíço. Saussure achava que sem palavras há apenas 'pensamento' caótico, mas ficou para Nietzsche a incumbência de descobrir que mesmo 'com' palavras não há representação direta da realidade. Foi ele o primeiro pensador a questionar radicalmente esta confiança na transparência da linguagem. Esta confiança foi um ingrediente essencial ao projeto do Iluminismo, que a aceitou sem qualquer crítica. O pensamento de Nietzsche a este respeito apareceu mais claramente em 1873, em seu ensaio *On truth and lies in a non-moral sense*.

Não pode haver, Nietzsche argumentou, nenhuma descrição adequada e, muito menos, correta do mundo porque as palavras que se destinam a expressar uma percepção e os eventos que presumivelmente causam esta percepção pertencem a esferas completamente diferentes. As palavras e as coisas, Nietzsche explicou, são incomensuráveis, e não há nenhum modo

pelo qual as palavras podem prender-se inequivocamente às coisas. Na melhor das hipóteses, pode haver uma tradução vacilante – algo que agora chamaríamos de metáfora. Toda palavra, ele escreveu, torna-se um conceito porque não tem como referir-se exclusivamente a determinada experiência. Se a palavra se referisse exclusivamente a tal experiência ou evento, não poderia ser utilizada para a comunicação. Portanto, temos que pretender que ela se refira a outras coisas também, para que possamos transformá-la em um conceito. Mas todo conceito se forma quando equiparamos coisas que não são iguais. Para tomar um exemplo muito simples: a palavra 'mesa' é na verdade um conceito, e não um nome dado a um objeto que consideramos ser uma mesa. Sendo um conceito, ela deve-se referir a um grande número de coisas – a mesas grandes, a mesas redondas, a bancos usados como mesa e assim por diante. De qualquer modo, não há nenhuma relação fácil e inequívoca entre as palavras e as coisas, e não importa quão obstinadamente pessoas como Moore, em Cambridge, e Austin, em Oxford, continuem tentando. Dada a natureza do caso, talvez eles nunca sejam bem-sucedidos. É uma pena que nenhum deles, nem os integrantes do Círculo de Viena, jamais tenham se incomodado em ler o ensaio de Nietzsche de 1873. Com estas considerações e outras similares, o filósofo alemão corretamente minou a confiança do Iluminismo na linguagem como um meio neutro que carrega consigo informação inequívoca e sem ambigüidades sobre o mundo. Ao contrário, ele argumentou, "verdades são ilusões que se esqueceram de ser ilusões. Elas são metáforas que ficaram esgotadas e drenadas de sua força sensual. Toda linguagem é metafórica, embora em muitos casos isto seja esquecido. A referência é sempre oblíqua, nunca direta. Mallarmé ilustra particularmente bem este ponto: uma metáfora passa a existir, ele escreveu, "quando um objeto é evocado passo a passo para mostrar o tom de um estado da mente" (Hoffmann, 1987:122). Por estas razões, tanto Nietzsche quanto Mallarmé tornaram-se os inimigos naturais do projeto do Iluminismo.

Como seria de esperar, os proponentes do Iluminismo, e outros modernistas, nunca se incomodaram com tais objeções. Com ou sem referência direta a Nietzsche, os filósofos continuaram a justificar sua crença na transparência da linguagem examinando a noção de referência em incontáveis formas diferentes, de Frege, no fim do século XIX, a Dummet, em nossos próprios dias. Não há exagero em dizer que a referência é considerada a mais refinada e esotérica questão da filosofia, reservada a verdadeiros virtuoses. Se nos lembrarmos dos incisivos e demolidores argumentos de Nietzsche,

não é nenhuma surpresa descobrir que, finalmente, Stephen Schiffer (1988), um destes virtuoses, jogou a toalha e admitiu que uma explicação para a referência é impossível. Mas Schiffer e muitos outros que têm admitido esse impasse não se equiparam a Nietzsche – eles simplesmente admitem que não são inteligentes o suficiente para encontrar uma solução para o problema da referência. Não admitem que não pode haver tal solução porque o fenômeno usualmente conhecido como 'referência' não existe. Em sua perspectiva, mesmo as metáforas se referem a alguma coisa, embora por meio do estado totalmente subjetivo da mente do falante. Para ser mais cuidadoso, Nietzsche, muito provavelmente, diria que uma metáfora, na verdade, não se refere a nada, porque suas diferentes partes dão significado umas às outras, ao invés de conferirem significado a alguma coisa situada do lado de fora. Rosa significa amor na medida em que amor significa rosa. A relação é reversível, e a coisa referida não entra realmente na equação. Esta natureza da metáfora e os usos infinitamente delicados aos quais ela se presta são belamente ilustrados num filme italiano recente, Il postino, no qual o grande poeta chileno Pablo Neruda desempenha o papel de professor de metáforas.

É o bastante para Nietzsche, o inimigo natural e justificável do projeto. Para entender como se perdeu o controle sobre esta inimizade a ponto de ela degenerar no pós-modernismo de Foucault, Rorty e Derrida, convém oferecer uma reconstrução ideal, ao invés de realista, da história do pensamento. Vou me concentrar no segundo Wittgenstein, cuja *Philosophical Investigations* se situa no limite entre Nietzsche e Derrida, entre o projeto do modernismo e o pós-modernismo. O termo 'ideal' é aqui usado porque é provável que Wittgenstein nunca tenha lido Nietzsche (Wittgenstein foi umas das pessoas mais mal lidas que já conheci). Ao contrário dos modernistas, o filósofo austríaco tomou a sério a crítica e a inimizade de Nietzsche ao projeto do Iluminismo. Enquanto em seu primeiro trabalho famoso, o *Tractatus*, ele tinha dado uma expressão quase clássica aos pressupostos sobre a linguagem do projeto, nos anos 30, Wittgenstein deu uma completa reviravolta. Desenvolveu, então, uma visão sobre o papel da linguagem e sobre o significado do que falamos que, se aceita, comprometeria seriamente todo o projeto do Iluminismo.

Penso que foi a insistência de Wittgenstein em ignorar o significado da evolução o que o predispôs a essa reviravolta. Qualquer leitor da volumosa literatura do Iluminismo vai notar que todo autor, de um modo ou de outro, opera com as noções de desenvolvimento e progresso, isto é, de alguma

forma de evolução. Para qualquer desses autores, a ignorância resulta da tutela, e esta condição veio, no curso da história, a ser finalmente substituída pelo projeto do Iluminismo, que a rejeitou. Tal visão da história é um ingrediente essencial do projeto e não precisa estar necessariamente alinhada ao darwinismo, embora esta fosse a única teoria do desenvolvimento histórico viável nos tempos de Wittgenstein, e ele fez pronunciamentos contundentes contra ela. Ele se opôs a Darwin porque não é possível observar como a especiação realmente ocorreu. Introduziu, então, a noção de que as regras determinantes do uso da linguagem são emergências espontâneas. Noção esta que é absolutamente incompatível com qualquer teoria do desenvolvimento. Ao contrário: em todas as teorias de desenvolvimento, tudo tem uma origem. Desta forma, Wittgenstein voltou-se contra um dos ingredientes mais essenciais do projeto do Iluminismo.

O segundo Wittgenstein acabou reformulando a crítica de Nietzsche. Esta reformulação era compatível com a crítica original, mas foi explorada, de forma exagerada, por Derrida a ponto de se converter em uma ideologia. E é nesta forma ideológica que se tornou a base do pós-modernismo.

Nietzsche tinha observado que as palavras e as coisas eram "desiguais" e que por esta razão a fórmula modernista "uma palavra, um fato" não poderia se sustentar e muito menos estabelecer que o significado das palavras aparece quando apontamos para as coisas a que nos referimos. Wittgenstein reformulou esta idéia ao propor que o significado das palavras não depende nem daquilo a que a palavra se refere, nem das intenções do autor. Examinemos cada um desses argumentos.

Primeiro, a recusa em aceitar que o significado resulta da referência ou, como Wittgenstein mesmo disse, de definição ostensiva. Se resultasse, ele dizia, as coisas referidas teriam que ser nomeadas ou designadas por uma palavra antes que qualquer referência a estas coisas por meio da palavra pudesse aparecer. Nomear as coisas levaria então a uma regressão infinita porque teríamos sempre que estabelecer o significado da palavra que usamos para nomear a coisa referida pela primeira palavra e assim por diante. Para estabelecer que o significado da palavra 'mesa' depende de nosso reconhecimento de que esta palavra se refere a um objeto, teríamos que ter um nome para este objeto e chamá-lo de 'mesa'. Então estaríamos andando em círculos. Em resumo, referir envolve comparar palavras com palavras, e não palavras com coisas. Em outros termos, Wittgenstein disse que não podemos nos colocar atrás da linguagem, isto é, não podemos prender palavras a

coisas. Só podemos comparar uma palavra com outra palavra. O conteúdo deste argumento não vai, na verdade, além do que Nietzsche já tinha dito, mas, seja propositadamente, seja por acidente, a reformulação mudou a ênfase da crítica de Nietzsche.

Passemos agora à recusa de Wittgenstein em aceitar que o significado depende da intenção do autor: o que estava de certo modo subentendido na idéia de que não nos podemos colocar atrás da linguagem. Esta segunda recusa consistia em afirmar que não é possível estabelecer o significado de uma sentença ou de um texto descobrindo o que o autor tinha em mente ao dizer o que disse ou ao escrever o que escreveu. Porque, se fosse possível, seria necessário fazê-lo utilizando muitas palavras, isto é, seria necessário formular outra sentença e alegar que ela se refere às intenções do autor. Esta conclusão é, como já afirmamos, subentendida na afirmação de Wittgenstein de que, desde que não podemos nos colocar atrás da linguagem, significados não podem ser definidos ostensivamente, isto é, apontando-se para o objeto ou evento a que a palavra presumivelmente se refere. Tal raciocínio aplica-se tanto para cadeiras quanto para intenções, pois apontar um objeto iria pressupor que temos o objeto para o qual estamos apontando representado na mente – e isto requereria outra definição ostensiva e, assim, *ad infinitum*. O resultado deste raciocínio é que a linguagem não pode derivar seu significado nem das intenções de quem fala, nem dos objetos aos quais se refere. Na medida em que a linguagem tem algum significado, este resulta do fato de que esta linguagem é um sistema fechado.[4]

Para Nietzsche, a referência ao mundo só podia ser feita por meio de metáforas, e se esta referência por um lado era oblíqua, por outro, era dotada de força sensual. Em decorrência, ela compensava, por sua sugestividade poética, sua incapacidade de prover descrições literais. A ênfase na "força sensual" incluía os sentimentos subjetivos e as características do mundo referido. Porém na formulação de Wittgenstein – de que não é possível nos colocarmos atrás da linguagem, mas apenas compararmos uma palavra com outras palavras, e sentenças com outras sentenças – este potencial das metáforas ficou perdido, varrido para debaixo do tapete, ou relegado a uma região passível de ser esquecida. Isto não significa que o próprio Wittgenstein, quando em dificuldades, não fosse capaz de recorrer a metáforas. Em seu *Philosophical Investigations*, por exemplo, ele falou do "eco de um pensamento sobre a maneira de ver as coisas" (p.212). Não obstante, Wittgenstein, como Nietzsche, era um racionalista modernista convicto. Não partilhava de

qualquer ideologia ou movimento que envolvesse proposições política ou emocionalmente motivadas. Sempre insistiu, portanto, em que as proposições da lógica, embora fossem tautologias, eram o máximo que o pensamento filosófico poderia produzir (McGuiness, 1990). Da mesma forma, sempre sustentou que o produto final do pensamento filosófico não é mais do que a totalidade das proposições elementares, que a ciência deveria aceitar sem provas adicionais (McGuiness, 1990). Tais afirmações eram, na verdade, uma forma de automutilação voluntária. Wittgenstein era um pensador que não podia tolerar incerteza e falta de clareza e, quando percebeu que a clareza não poderia fazer parte do uso da linguagem, restringiu severamente os usos aos quais pelo menos a linguagem filosófica deveria se sujeitar. Isto incluía apenas as tautologias da lógica e da matemática. Mesmo assim, Wittgenstein sabia e freqüentemente afirmava que eram os estados subjetivos da mente o que realmente importava em nossas vidas. Se raciocinarmos apenas em termos de descrições literais, temos que concordar que estes estados são indescritíveis e, portanto, inefáveis. Mas, infelizmente, Wittgenstein nunca considerou a possibilidade de se valer do potencial das metáforas para torná-los, ainda que de uma forma indireta, não-literais, descritíveis (*effable*). Por esta razão, o modernismo de Wittgenstein o manteve afastado da psicologia. Por seus critérios de conhecimento, sentenças psicológicas teriam de ser excluídas.

Mas então vieram os problemas que acabaram por conduzir ao pós-modernismo. A exemplo de Nietzsche, Wittgenstein permaneceu firmemente dentro dos limites da modernidade. Odiava a cultura vienense de equívocos e *double entendres*, de ambigüidades e alusões, tão bem descritas por Müsil, em *O Homem sem Qualidades*, e por Schorske, em *Viena Fin-de-Siècle* – todas as confusões tão necessárias à sobrevivência dos traços multiculturais e disparatados do império de Habsburg (Munz, 1987a). Mas, diferentemente do homem sem qualidades de Müsil, Wittgenstein não estava preocupado com a sobrevivência daquele império. Ao contrário, para restringir-se ao âmbito do modernismo racional, o filósofo tinha que oferecer uma explicação sobre como, por que e que sentenças são significativas. Dado que o pressuposto modernista de que são significativas porque se referem a alguma coisa se mostrou deficiente, Wittgenstein tinha que prover uma explicação diferente, isto é, não-modernista. Apresentou então a explicação de que o significado de uma sentença é determinado pelas regras correntes em qualquer comunidade lingüística ou em qualquer *Lebensform* particular. Há, na

verdade, muito para ser dito em favor desta explicação, porque até nosso entendimento de metáforas, e sobretudo de sentenças mais simples, depende de regras estabelecidas. Metáforas são formadas violando-se estas regras, mas, se as regras não fossem conhecidas, uma metáfora não poderia ser percebida como alguma coisa que as violou e então seria equivocadamente tomada como uma descrição literal, embora sem significado, isto é, sem referência. A explicação alternativa de Wittgenstein sobre a forma pela qual o discurso consegue ter algum significado não é nem insensata nem irracional e se impôs a Wittgenstein na medida em que ele estava de acordo com a observação de Nietzsche de que as palavras e as coisas eram "desiguais". Esta proposta também se auto-recomendava porque, por não ser capaz de levar em conta a ubiqüidade das metáforas, era o único meio seguro de impedir seu emprego. Mas, neste ato de elevar qualquer comunidade de discurso, ou jogo de linguagem, ou *Lebensform*, à condição de único e último árbitro do significado, podemos ver como a reformulação de Wittgenstein da *idéia* de Nietzsche estava a um passo das *idéias* irracionais e insensatas do pós-modernismo – o que foi feito por Foucault, Derrida e outros. Depois que Wittgenstein atingiu o ponto máximo, essa queda vertiginosa, que é a ideologia do pós-modernismo, era mais do que provável.

Cabe salientar que as idéias básicas da filosofia de Wittgenstein anteciparam as três plataformas do pós-modernismo de Derrida. Em primeiro lugar, Wittgenstein ensinou que não pode haver definição ostensiva do significado, isto é, que o significado não deriva dos referentes das palavras. Em Derrida isto se transformou na fórmula pretensiosa de que as pessoas que acreditam que o significado depende da referência são cativas da "metafísica da presença", isto é, acreditam, falsamente, que há alguma coisa presente à qual as palavras podem se referir. Em segundo lugar, Wittgenstein ensinou que os significados não podem ser determinados examinando-se as intenções dos autores dos textos. Em Derrida isto reaparece como a fórmula, cunhada por Barthes, de que o autor está morto. Finalmente, Wittgenstein ensinou que em toda comunidade de discurso há regras que são leis sobre elas próprias. Em Derrida isto reaparece como o epigrama "não há nada fora do texto". Posto que estas três proposições são interdependentes, vou explicar o que Derrida tem feito delas sem me preocupar em distingui-las.

A conclusão de Wittgenstein de que o significado não pode ser definido ostensivamente e, muito menos, em termos da intenção do autor, e que deriva da obediência a regras de discurso em vigor foi prontamente reformulada

por Derrida, transformando-se na idéia de que, quando confrontamos um texto, dado que seu autor "está morto" (uma inteligente reafirmação da observação de Wittgenstein de que o significado não pode ser definido em termos da intenção do autor), não temos outra escolha a não ser interpretá-lo exclusivamente em termos dos significados definidos pelas relações que suas diferentes partes estabelecem umas com as outras. De acordo com Derrida, os textos flutuam livremente, não são propriedades de ninguém, e nem mesmo o autor pode ter monopólio sobre seu significado. É desnecessário acrescentar que mesmo os autores vivos são considerados mortos. O resto depende de uma reformulação da sugestão de Wittgenstein de que, se o significado das sentenças não resulta das coisas a que se refere, só pode resultar da obediência a regras prevalecentes. Em vez de apontar para "regras", Derrida sustenta que o significado é uma função das relações entre representações, ao invés de exprimir uma relação entre representações e coisas representadas. Esta pequena mudança de ênfase poderia ter soado inocente o bastante para Wittgenstein, e certamente estaria em acordo com a rejeição da possibilidade de estabelecer qualquer significado por meio da definição ostensiva. Deixou, entretanto, de ser inocente quando Derrida acrescentou que estas relações não dependiam de regras que pudessem ser conhecidas. A mudança de ênfase de Derrida mudou a teoria de significado de Wittgenstein. Para Wittgenstein, as regras eram conhecidas, embora apenas para os membros da comunidade de discurso, ao passo que as intenções do autor do texto – podendo ou não ser verificadas – não tinham qualquer conseqüência para seu significado. As regras, elas mesmas, diferem de comunidade para comunidade e são o resultado de emergência espontânea, sendo portanto impredizíveis e não-criticáveis.

Derrida levou este argumento a um certo exagero. Enquanto Wittgenstein tinha afirmado que as regras em si mesmas não podem ser criticadas porque cada comunidade faz suas próprias regras, Derrida pensa que nem mesmo as regras importam e propôs que quaisquer que sejam as regras, elas não determinam o significado do texto mais do que o fariam as intenções do autor. Em decorrência, o texto deveria se sujeitar ao que chamou de desconstrução: seu significado pode ser aferido a partir das relações entre as partes. Tal significado difere marcadamente daquele que aparece aos olhos de um leitor ou ouvinte inocente, que está sempre disposto a se perguntar a que os textos se referem e o que o autor tinha em mente. Os desconstrucionistas, entretanto, caem em uma armadilha que eles mesmo

construíram. Em teoria, a desconstrução de um texto é um experimento muito interessante, pois envolve descobrir o que as palavras podem significar desafiando intenções autorais. As palavras, de fato, têm significados que derivam de sua relação com outras palavras e que nem sempre são óbvios para seu autor. Isto é verdade especialmente quando um texto é lido por alguém que pertence a outra cultura, embora também seja o caso quando as experiências privadas de quem ouve ou lê são diferentes das experiências privadas de quem fala ou escreve. Para levar tal experimento a bom termo, entretanto, é necessário haver um consenso de que pelo menos o significado de uma das palavras a ser comparada com as outras é estável. Mas a possibilidade deste consenso mínimo é expressamente rejeitada pela afirmação dos desconstrucionistas de que isto seria uma falácia logocêntrica. Se alguém acredita – eles argumentam – que qualquer palavra tem um significado estável, este alguém está falando racionalmente e atribuindo à razão um *status* especial que ela não merece. Então – eles afirmam – qualquer emprego de tal racionalidade é uma falácia, e, nesse caso, a falácia logocêntrica. Se, como os desconstrucionistas genuínos sustentam, todas as palavras mudam seu significado incessantemente, nada muito importante pode ser revelado por meio das tentativas de determinar o significado de qualquer palavra ou expressão relacionando-a com o resto do texto. Qualquer destas desconstruções, nesse caso, seria como andar na areia movediça – um discurso interminável e confuso sobre nada em particular. É digno de nota que Richard Rorty, um dos mais importantes pós-modernistas dos Estados Unidos, recomenda tais conversas intermináveis sobre nada em particular (tais como sua "conversação da humanidade"), uma forma de *kibitzing*, como ele gosta de dizer, como a mais elevada atividade filosófica que pode existir.[5]

Quando o significado superficial é desconstruído, há sempre lugar para interpretações sobre as relações entre suas partes. Todos os exercícios em desconstrução acabam sendo pobres e decepcionantes, porque usualmente não revelam nada além do que um leitor inocente suspeitaria ter sido a verdadeira intenção do autor. Lendo, por exemplo, o *Triumph of Life,* de Shelley, no qual há muita conversa sobre "água" e "rasura", não é necessário ser um virtuoso em desconstrução para notar que Shelley está pensando no caráter indeterminado e provisório tanto dos sentidos figurativo e literal quanto da própria vida. O significado superficial não é tão diferente do significado profundo e, no evento, a desconstrução não mostra nada além daquilo que vem aos nossos olhos, isto é, que tanto quanto o próprio Derrida, Shelley

estava incerta sobre significados determinados e absolutos. Tudo o que se requer nesse caso é que se perceba o significado que Shelley atribuiu, e não há nenhuma necessidade de descrever esta operação, como Paul de Man tão pretensiosamente o faz, como "Shelley desfigurada".[6]

Uma das tramas de Derrida vem diretamente de Nietzsche e não deve nada a Wittgenstein. A crítica mordaz do filósofo alemão à crença de que há uma palavra para cada fato foi ingenuamente repetida por Derrida em sua insistência em que toda palavra que usamos deve ser colocada *sous rature*. Precisa-se da palavra, Derrida observou, mas, como ela não se refere a um fato detectável, nem revela a intenção de seu autor, tem que ser primeiro escrita e depois riscada. Há naturalmente um modo bem mais rápido e elegante de mostrar que uma expressão é simplesmente uma palavra ao invés de representar um fato. Nós a colocamos entre aspas. Assim, quando digo que estou em Belo Horizonte, quero dizer que de fato estou em Belo Horizonte; mas quando digo que estou em "Belo Horizonte", estou-me referindo à palavra e, por tudo o que sei, devo estar em outro lugar. Por mais que isto seja verdade, gostaria de poder tomar Derrida por suas próprias palavras e colocar todos os seus escritos *sous rature*, isto é, simplesmente rabiscá-los e, se isto não for possível, colocá-los entre aspas. Isto não vai salvar o planeta, mas provavelmente o tornará um lugar um pouco melhor para se viver e se conversar sobre ele.

Resta, entretanto, uma última questão. Considerando que o pós-modernismo de Derrida e seus seguidores é um exagero que reduz a um absurdo a crítica válida de Nietzsche ao projeto do Iluminismo, por que ele encontra tamanho e tão ávido séquito de seguidores ? Bertrand Russel afirmou que não há tolice que mais cedo ou mais tarde não seja cometida por alguém. Suspeito que, infelizmente, ele tinha razão. Mas aqui estamos diante de uma tolice que tem sido cometida não apenas por alguém, mas por milhares de pessoas que parecem ser inteligentes. Como explicar esse poder de atrair tantos seguidores ?

Penso que isso se deve ao fato de os exageros insensatos de Derrida serem ideologicamente palatáveis. Se há uma razão ideológica ao invés de racional para uma postura intelectual, deve-se perguntar quem está propenso a se beneficiar dessa ideologia. Marx dizia que a burguesia se beneficia da religião porque a religião torna a classe trabalhadora mais facilmente influenciável. Os nazistas na Alemanha foram claramente os beneficiários da ideologia de sua superioridade racial. Quem são então os beneficiários do

pós-modernismo de Derrida ? Na verdade, ninguém se beneficia. Mas por que uma ideologia que não beneficia ninguém é tão amplamente propagada ? A resposta que eu gostaria de sugerir é que o insensato exagero wittgensteiniano de Derrida parece ser um apoio adequado para muitas posições que são caras ao projeto do Iluminismo. Convém relembrar aqui o mais importante do projeto. Ele concedia plenos poderes aos indivíduos e, por extensão, aos pontos de vista subjetivos a partir dos quais eles falavam ou observavam. E, se tudo o que era tido como verdade era assim visto de uma perspectiva especial – o ponto de vista subjetivo do falante ou do observador –, conseqüentemente tudo o que estava sendo dito era relativo a esse falante ou observador individual. Isto pode ser resumido afirmando-se que o individualismo e tudo o que ele implica – subjetivismo e relativismo – eram o valor central do projeto do Iluminismo. Basta relembrar Kant: o Iluminismo existia para livrar os indivíduos da tutela, isto é, para lhes conceder plenos poderes. Feitas estas considerações, fica claro que os exageros insensatos são um suporte ideológico precisamente para aqueles valores de individualismo e subjetivismo e para o resultante relativismo. Se o autor de um texto está morto, e não há nada fora do texto a que ele deve se referir, então cada indivíduo está plenamente autorizado a fazer de qualquer texto o que quiser. O que poderia ser uma melhor realização do projeto do Iluminismo ?

Embora não conheça nenhum texto de Derrida sobre o Iluminismo, não me surpreenderia se ele dissesse que sozinho realizou, finalmente, o que o Iluminismo tinha prometido. Concordo que o apelo emocional e ideológico é enorme. Em uma era em que todos lutamos por igualdade – econômica, de sexo, de raças –; em uma era em que somos contra a opressão e o imperialismo, e em que pretendemos proteger as culturas contra o avanço de forças globais, como a economia de mercado e o consumismo, o que poderia ser mais atraente do que uma filosofia que insiste na igualdade de todos os textos e de todos os intérpretes ?

Examinemos alguns exemplos de como a atitude de Derrida em relação às palavras promove a liberdade total e autoriza todo indivíduo sob o sol a falar e a pensar o que quiser – acima de críticas e do alcance de qualquer critério de julgamento. O crítico literário americano Edward Said escreveu recentemente que o livro *Mansfield Park* de Jane Austen é sobre a escravidão. Talvez seja verdade que o dono do Mansfield Park tivesse escravos nas Antilhas, de onde vinha seu dinheiro, mas o livro não versa sobre a escravidão, da mesma forma que *Catch 22*, de Joseph Heller, não versa sobre o Iraque,

apesar de vir do Iraque o combustível utilizado pelos aviões da II Guerra Mundial. Da mesma forma, Terence Hawke, um próspero mestre inglês do pós-modernismo, sustenta que *King Lear* é sobre o desemprego, isto é, o desemprego dos reis ! Suponho que brevemente vamos ouvir falar de alguém que tenha explicado que *Don Quixote* versa sobre o envenenamento de comida, porque, em razão de Don Quixote ter brigado com os moinhos de vento, pode ter havido alguma contaminação na farinha de milho. Espero ter sido claro: nos marcos da visão pós-moderna de que as palavras não se referem às coisas, mas são livremente construídas e usadas, não pode haver resposta para os Saids e Terence Hawkes do mundo pós-moderno, não importa quantos disparates eles venham a falar e a escrever.

Para concluir, apresento resumidamente, alguns argumentos para evidenciar que seria um engano grosseiro acreditar que Derrida realizou o que o Iluminismo prometeu. O tipo de igualdade que Derrida representa é 'autoderrotante'. Se cada um pode fazer de qualquer texto o que quiser, e se não há nada fora do texto para julgar sua veracidade, então cada um pode construir qualquer texto e interpretá-lo da forma que quiser. Alguém pode construir um texto de superioridade racial, outro pode construir um texto para libertar as mulheres do regime patriarcal, outro pode construir um texto para manter as mulheres sob o controle dos homens e assim por diante. Em resumo, os exageros pós-modernos de Derrida não servem ao projeto do Iluminismo de forma alguma. Ao contrário, esse autor o derrota ao permitir às pessoas torpes e mal-intencionadas exatamente a mesma liberdade que reivindica para pessoas de boas intenções e de padrões morais elevados. Por último, ao estabelecer a igualdade de todos os textos e a igualdade de todos os intérpretes desses textos, os exageros de Derrida varrem a distinção entre ciência e superstição. E a eliminação desta distinção não era certamente parte do projeto do Iluminismo, embora a noção de igualdade o fosse.

Notas

* Tradução: *Renan Springer de Freitas*

1 Veja-se a respeito, P. Munz, A evolução das culturas, *Teoria e Sociedade*, 1:51-73, 1997 (N.T.).

2 Trato desse problema em *Philosophical Darwinism* (1993).

3 A anedota de Noé e o elefante ilustra bem esse ponto. Consta que Noé tinha uma lista completa dos animais que iriam entrar em sua arca. Chegou a vez do elefante, mas o nome 'elefante' não constava da lista. Noé nunca tinha visto um animal como aquele, sequer sabia que aquele animal existia e precisava nomeá-lo para incluí-lo na lista. Então ele pensou: "este animal parece um elefante", e o nomeou "elefante".

4 Os problemas relativos à idéia de sistemas fechados são discutidos em *Our Knowledge of the Growth of Knowledge* (Munz, 1985).

5 Veja-se, a respeito, Munz, 1987b (N. T.).

6 Ver Bloom, 1979.

Referências bibliográficas

AUSTIN, J. L. A plea for excuses. Proceedings of the Aristotelian society. *New Series*, 57: 1-30, 1956-1957.

BLOOM, H. *Deconstruction and Criticism*. New York: Continuum Pub. Group, 1979.

HOFFMANN, P. *Symbolismus*. Munchen: Fink, 1987.

MCGUINESS, B. *Wittgenstein, a Life*. London: Penguin, 1990.

MUNZ, P. Bloor's Wittgenstein or the fly in the bottle. *Philosophy of the Social Sciences*, 17: 67-96, 1987a.

MUNZ, P. Philosophy and the mirror of Rorty. In: RADNITZKY, G. &. BARTLEY, W.W. III (Eds.) *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*. La Salle: Open Court, 1987b.

MUNZ, P. *Philosophical Darwinism*. London: Routledge, 1993.

SCHIFFER, S. *Remnants of Meaning*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1988.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.

2. Wittgenstein e a pós-modernidade: comentários sobre Peter Munz

Paulo Roberto Margutti Pinto

A parte inicial do artigo do professor Munz diz muitas coisas em uns poucos parágrafos. Embora elas sejam muito estimulantes, acredito que precisam de uma justificação maior. Por esta razão, não pretendo discuti-la em detalhe. A base de suas explicações pode ser expressa pelo seguinte princípio: a aceitação não-crítica e a fundamentação do sistema de crenças foram uma necessidade social resultante do problema criado por um cérebro desnecessariamente grande no ser humano. Este princípio é pragmático, assumindo que as pessoas podem viver em comunidade e partilhar um sistema de crenças sem ter de pensar criticamente. Mesmo quando Munz afirma que a aceitação não-crítica do sistema de crenças foi encerrada pelo Iluminismo, a principal razão alegada para isto é o fato de que, devido ao aumento da população da Terra, as pessoas começaram a esfregar seus ombros e foram, assim, forçadas a questionar seus fundamentos para manter suas crenças. Isto implica que o apelo à razão na Europa ocidental foi, novamente, o resultado de circunstâncias contingentes e não do desenvolvimento crítico da humanidade em direção à racionalidade. Em outras palavras, o apelo ao raciocínio crítico foi, em última instância, não-crítico. Esta suposição tem um teor pós-moderno e pode até mesmo ser verdadeira, mas parece-me que ela está relacionada à seguinte dificuldade: na explicação inicial, Munz tenta partir de uma perspectiva pragmática, mas aspira pela perspectiva semântica e, assim que pode, transita de uma para outra.

A propósito, aproveito a oportunidade para declarar que não posso concordar com a tese de que as primeiras vítimas da ocidentalização foram os próprios povos ocidentais. Esta tese é equivocada, pois desvia nossa atenção e atenua o mal do colonialismo, que é o maior pecado cultural atribuído às culturas ocidentais. É verdade que o projeto do Iluminismo envolveu a alteração de algumas culturas ocidentais. Mas não me parece que tenha envolvido um autêntico abandono de sua cultura tradicional. Apesar de todas as modificações em direção a problemas racionais partilhados, a cultura francesa permaneceu francesa, a germânica permaneceu germânica e assim por diante. O máximo que podemos dizer é que o Iluminismo significou, talvez, um primeiro passo contra o colonialismo.

Os povos ocidentais se tornaram vítimas da ocidentalização somente depois das duas guerras mundiais em nosso século, quando finalmente perderam suas colônias, e os Estados Unidos se aproveitaram da situação. Este não é o tema principal deste artigo. Estou fazendo esta qualificação porque não desejo deixar completamente despercebido o etnocentrismo subjacente à explicação de Munz.

O argumento de Munz pode ser sintetizado desta maneira: a natural e justificável inimizade de Nietzsche para com o projeto "desgarrou-se e degenerou no pós-modernismo de Foucault, Rorty e Derrida". E as *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein "ficam no limite entre Nietzsche e Derrida". Wittgenstein "tomou a sério a crítica e a inimizade de Nietzsche ao projeto" e sua "versão desta inimizade pavimentou a pista para o pós-modernismo". A reformulação que Wittgenstein faz da crítica de Nietzsche "permaneceu do lado de Nietzsche e era compatível com Nietzsche; mas estava expressa em uma forma na qual acabou exagerada e explorada por Derrida para tornar-se uma ideologia. E é nesta forma ideológica que ela se tornou a base do pós-modernismo".

Concordo com a crítica de Munz a Derrida, mas não pelas mesmas razões. Acredito que a maneira pela qual Munz aproxima Nietzsche e o segundo Wittgenstein é problemática e necessita de qualificação. De fato, a perspectiva de Nietzsche é semântica. Ele está tentando dar uma resposta à questão sobre 'o que' uma coisa é. Isto pode ser inferido de sua conclusão de que as palavras e as coisas são incomensuráveis. Em contraste, Wittgenstein substitui a questão sobre 'o que' uma coisa é pela questão relativa ao 'uso' das palavras. Isto deriva de uma perspectiva completamente diferente. Na realidade, uma perspectiva pragmática cujas raízes remontam historicamente a Mauthner, não a Nietzsche.

Mauthner afirmou que a linguagem é uso da linguagem. O jovem Wittgenstein, que declarou explicitamente ter lido Mauthner, estava impregnado dos problemas semânticos de Frege e não poderia concordar com isso. Uma das razões pelas quais escreveu o *Tractatus* foi dar uma resposta semântica que constituísse uma alternativa adequada à tese pragmática de Mauthner. Entretanto, alguns anos após a publicação do *Tractatus*, Wittgenstein se deu conta de que a perspectiva semântica adotada no livro estava errada e retornou à alternativa que conhecia e que constituía, ao que tudo indica, o outro lado do dilema em que se encontrava: a perspectiva pragmática de Mauthner. Como Wittgenstein era bem mais talentoso, foi capaz de abordar muito melhor o problema que Mauthner. Por este motivo, as conclusões principais de Wittgenstein vão consistentemente muito além da mistura incoerente de ceticismo e pragmatismo de Mauthner: o significado é dado pelo uso, as palavras são como instrumentos, a cadeia de razões encontra seu fim na forma de vida (isto equivale a dizer que usamos nossas palavras do modo que usamos exatamente porque as usamos deste modo). Talvez a principal conclusão da abordagem pragmática de Wittgenstein seja a tese de que os problemas da filosofia tradicional resultam de uma dieta unilateral: alimentamos nosso pensamento com apenas um tipo de exemplo.

Ora, se isto é verdade, então há dois problemas com respeito à maneira pela qual Munz aproxima Nietzsche e Wittgenstein. O primeiro concerne ao fato de que as teses de Nietzsche sobre a linguagem derivam de uma perspectiva originariamente semântica e neste sentido ainda estão, de algum modo, ligadas à filosofia tradicional. Em contraposição, as de Wittgenstein derivam de uma perspectiva pragmática e se opõem à filosofia tradicional. Deste ponto de vista, a tese de que Wittgenstein tomou a sério, reformulou a crítica da linguagem de Nietzsche, tendo permanecido do lado deste último, não parece ser inteiramente correta.

O segundo problema diz respeito à maneira pela qual Munz apresenta a filosofia do último Wittgenstein. Segundo Munz, a afirmação de Wittgenstein de que não podemos ir para trás da linguagem implica que o significado das palavras não depende nem daquilo a que elas se referem e nem das intenções do autor. Isto não é inteiramente verdadeiro, pelas seguintes razões:

1) a afirmação de Wittgenstein pode significar que, sempre que tentamos explicar a linguagem, não podemos ir para trás da linguagem. Neste caso, podemos usá-la para nos referirmos a algo ou para mencionar as intenções do autor. Embora uma explicação semântica consistente de tais usos se

reduzisse, por exemplo, a dizer que "nós nos referimos em nossa forma de vida porque nos referimos em nossa forma de vida", eles ainda poderiam ser perfeitamente possíveis;

2) em alguns jogos de linguagem, o significado de certas palavras pode depender da definição ostensiva (isto é verdadeiro para os jogos de linguagem primitivos analisados nas *Investigações Filosóficas*). Apesar de tais jogos aparentemente envolverem domínios muito reduzidos no âmbito do que pode ser feito por meio da linguagem, eles não deixam de ter sua importância até mesmo em linguagens menos primitivas. Assim, atribuir sem mais a Wittgenstein a tese de que o significado das palavras não depende daquilo a que elas se referem pressuporia que o próprio Wittgenstein estaria em dieta unilateral;

3) dado que a intenção do autor corresponde a um processo mental e dado que os processos mentais não interferem no significado das palavras, podemos certamente atribuir a Wittgenstein a tese antimentalista de que o significado das palavras não depende da intenção de seu autor. Mas isto precisa de qualificação. Embora não possamos explicar o significado por meio da intenção do autor, podemos, mesmo assim, utilizar nossas palavras para falar da intenção do autor, que ainda pode constituir um assunto relevante em certos jogos de linguagem (veja-se, por exemplo, o texto a seguir do § 70 nas *Investigações Filosóficas*: "alguém me diz: 'mostre um jogo para as crianças'. Ensino-lhes a jogar dados, e a pessoa me fala 'não quis dizer este tipo de jogo'").

Em resumo, parece-me que a exposição que Munz faz das idéias de Wittgenstein equivocadamente enfatiza alguns dos aspectos semânticos envolvidos, em detrimento da perspectiva pragmática, que é a verdadeira base da filosofia das *Investigações*. Munz tenta partir de uma perspectiva pragmática, mas ele aspira pela perspectiva semântica e, assim que pode, passa de uma perspectiva para a outra. Penso que este engano é responsável não somente pela aproximação que Munz faz entre Nietzsche e Wittgenstein, mas também pelo modo pelo qual Munz critica Derrida.

Concordo com a tese de que o desconstrucionismo pode reduzir-se a um discurso sem fim e eternamente confuso a respeito de nada em particular. Além disso, admito ser particularmente tentadora a sugestão de que poderíamos tomá-lo ao pé da letra e colocar todos os seus escritos *sous rature*. Entretanto, as razões que tenho para fazer isto são diferentes das apresentadas por Munz.

Derrida está mais próximo de Nietzsche do que de Wittgenstein. Afirmo isto porque tenho a forte suspeita de que a abordagem de Derrida é originariamente semântica, como a de Nietzsche. Neste sentido, ambos representam um primeiro passo em direção à crítica do projeto iluminista. Mas, na medida em que suas perspectivas são semânticas, eles ainda apresentam alguma forma de aderência à filosofia tradicional. De acordo com a terminologia do artigo de Munz, eles podem ser caracterizados como inimigos naturais do projeto. De fato, eles assumem as premissas do projeto e, por meio de uma redução ao absurdo, revelam que as conclusões obtidas contradizem tais premissas. Ao assumir uma perspectiva pragmática, Wittgenstein representa um passo adiante na crítica do projeto. De fato, ele rejeita a perspectiva semântica do mesmo, superando assim os principais problemas levantados pelo projeto.

Se este enfoque está certo, então as *Investigações Filosóficas* não se encontram no fio da navalha entre Nietzsche e Derrida. Na verdade, não há ninguém entre estes autores. Ambos criticam o projeto a partir da mesma perspectiva originariamente semântica, ao passo que Wittgenstein pertence a uma tendência diferente e mais radical, que rejeita o projeto a partir de um ponto de vista exclusivamente pragmático.

Como mencionado anteriormente, a principal dificuldade da análise de Munz resulta do fato de que, embora aponte para uma perspectiva pragmática, ele enfatiza problemas semânticos. Por um lado, ele explica o apelo à razão no Iluminismo pela crescente população da Terra, que fez com que as pessoas começassem a esfregar seus ombros. Ao fazer isto, ele estabelece uma tese pragmática. Por outro lado, critica os exageros de Derrida ao eliminar a distinção entre ciência e superstição. Ao fazer isso, ele parece estar defendendo o projeto e alguns de seus princípios semânticos fundamentais. Uma ambigüidade análoga ocorre quando, com base na noção não definida de ideologia, distingue os inimigos naturais e não-naturais do projeto. Assim, por um lado, Derrida é ligado a Nietzsche e Wittgenstein, que são definidos como inimigos naturais. Por outro, Derrida é descrito como inimigo não-natural, propondo uma ideologia que só aparentemente serve ao projeto.

Essa perspectiva ambígua de Munz faz de Derrida simultaneamente um inimigo natural e não-natural do projeto. Ora, parece claro que, na medida em que adotemos uma perspectiva semântica e afirmemos com Nietzsche que as palavras e as coisas são desiguais, somos obrigados a eliminar a distinção entre ciência e superstição. Esta também seria a posição de Derrida,

com todas as suas falhas. Neste sentido, ele não poderia ser tomado como um defensor do projeto, mas como um de seus inimigos. A perspectiva pragmática está em uma posição melhor somente na medida em que não aspira pelas coisas e distingue entre ciência e superstição com base nos critérios disponíveis. Embora tais critérios não sejam absolutos como a perspectiva semântica exige, eles são úteis o suficiente para nos conservar na trilha em nossa forma de vida particular.

Assim, o verdadeiro problema com Derrida parece estar na adoção de uma perspectiva originariamente semântica e nos resultados objetivos que ela produz. Isto não torna a sua filosofia mais ideológica do que as nossas próprias filosofias. Mas, de acordo com os critérios estabelecidos, isto o leva a enfatizar excessivamente a importância do texto, a única coisa objetiva com a qual podemos lidar. Não há nada além do texto, e seu significado deve ser avaliado com base nas relações entre suas partes. Se isto é verdade, então teremos que determinar o significado do texto fora do contexto e de outros fatores relevantes. Neste caso, o texto será abandonado a si mesmo, fora de sua base social, e muitas hipóteses tolas ou mesmo infantis a respeito de seu significado serão possíveis. Acredito, porém, que Derrida tem sido relativamente moderado nas desconstruções que faz. Algumas delas são até mesmo inspiradoras (por exemplo, sua análise da palavra *pharmakon* em Platão). Mas o mesmo não pode ser dito de muitos de seus seguidores. Em virtude disso, arriscaria a hipótese de que, a longo prazo, o desconstrucionismo norte-americano se revelará um modismo intelectual a ser abandonado em virtude dos exageros espalhafatosos.

Referências bibliográficas

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1953.

Resposta a Paulo Roberto Margutti Pinto

Peter Munz

Meu primeiro comentário refere-se ao argumento de Margutti de que atribuo o advento do projeto do Iluminismo a "circunstâncias contingentes", tais como o crescimento da população. Minha explicação não é pragmática, mas evolucionária. O crescimento da população não foi um acidente, mas o efeito necessário da adaptação humana. Quando o espaço físico se tornou exíguo, as pessoas tiveram de viver lado a lado e confrontar suas diferenças de opinião. Foi a partir deste confronto, e não de "circunstâncias contingentes", que a era da razão pôde surgir.

A crítica seguinte de Margutti é a de que tenho uma visão eurocêntrica ao afirmar que as primeiras vítimas da era da razão foram as próprias pessoas que a promoveram. Sei que está em moda, hoje em dia, dizer que os sofredores foram os não-europeus, posto que foram vítimas do imperialismo. Mas tenho de lembrar que os camponeses expulsos de suas terras na Inglaterra e em muitas outras partes da Europa, assim como os primeiros operários fabris nas grandes cidades que se desenvolveram em virtude da revolução social – ela própria um resultado direto da era da razão – sofreram tanto quanto qualquer colonizado não-europeu. Além do sofrimento físico das classes baixas, houve, por toda a Europa, uma enorme angústia espiritual e psicológica causada pelo ceticismo e pela perda da fé e da segurança intelectual. Existem, atualmente, fortes incentivos políticos e ideológicos para se esquecer disto.

Em seguida, admito que Margutti tem razão em associar, no que concerne à seqüência histórica, Wittgenstein a Mauthner. Se eu estivesse escrevendo história, teria de mencionar este elo. Deveria, entretanto, ter deixado mais claro que não estava empenhado em estabelecer uma sucessão histórica (algo que um arquivista competente pode fazer), mas sim em reconstruir a lógica do pensamento, e, nesta lógica, o papel de Mauthner é negligenciável. Nem mesmo sei se Wittgenstein chegou a ler Nietzsche e penso que tal informação é irrelevante para se estabelecer o elo entre ambos. Seja como for, o pensamento do segundo Wittgenstein pode ser entendido como se ele tivesse lido os escritos de Nietzsche sobre a impossibilidade da descrição literal (ou da referência direta) em razão de as palavras não serem como as coisas. Na verdade, foi o fato de Wittgenstein se dar conta desta impossibilidade que o fez repudiar o que antes havia escrito no *Tractatus*.

Passo agora à afirmação de Margutti de que a filosofia da linguagem de Nietzsche era semântica e que Wittgenstein significou um progresso real ao chamar nossa atenção para a teoria pragmática do significado, segundo a qual o significado deriva do uso de palavras em acordo com regras. Não posso concordar que a perspectiva de Nietzsche seja semântica, uma vez que, para ele, não pode haver referência direta. A relação entre as palavras e as coisas é, se tanto, oblíqua, como ocorre no uso de metáforas. Com sua insistência no caráter metafórico da linguagem, Nietzsche foi muito além da teoria semântica convencional. Também não posso concordar que a perspectiva de Derrida seja semântica, porque ele nega a possibilidade de qualquer referência. Wittgenstein faz o mesmo, embora de forma indireta – a despeito de alguns de seus aforismos poderem ser lidos sugerindo o contrário (Wittgenstein escreve por aforismos, e isto o livra da tarefa de argumentar em favor deles e de compatibilizá-los). Ademais, penso que o pragmatismo de Wittgenstein não representa nenhum ganho em relação a Nietzsche. Se o significado decorre das regras vigentes em alguma comunidade, então ele está encapsulado nesta comunidade. Argumentei em *Our Knowledge of the Growth of Knowledge* (Munz, 1985) que este aprisionamento do significado corresponde a uma filosofia dos círculos fechados. Muitos filósofos e antropólogos têm tentado resolver problemas afirmando que determinado problema só se constitui como tal na medida em que é visto por alguém que esteja fora do círculo. Se visto por alguém que esteja dentro do círculo, o problema desaparece. A defesa mais veemente desta tese pode ser encontrada em Malinowski, e há nesse ponto uma forte simi-

laridade entre Wittgenstein e Malinowski. Considero tal refúgio em círculos fechados, tal como se lê em Malinowski e em Wittgenstein, um consolo muito pobre.

Subjacente às objeções de Margutti à minha apresentação de Wittgenstein, Nietzsche e Derrida, percebo um profundo compromisso com o pragmatismo wittgensteiniano. Admito que este pragmatismo tem um apelo imediato porque se baseia no reconhecimento inteligente de que, por mais que nos esforcemos, não poderemos resolver o grande mistério da existência humana e, muito menos, do universo. Tudo o que podemos fazer é nos contentar em promover um pouco de clareza no discurso cotidiano. Esta humilde resignação parece, de fato, sensata, mas tem o grande inconveniente de aprisionar o falante e o ouvinte nos limites do círculo fechado representado pela comunidade de discurso e/ou jogo de linguagem do qual fazem parte, e tal aprisionamento não é necessário nem inevitável. Admito que os mistérios da existência e do universo não podem ser resolvidos, mas podemos aprender muito sobre ambos se tivermos em conta que a referência é oblíqua e indireta e, portanto, mais incerta do que os proponentes da tese do Iluminismo ingenuamente supunham. Isto talvez possa ser entendido como uma versão da pragmática que não agradaria a Wittgenstein, já que ele tinha uma aversão e um medo quase neuróticos da imprecisão e da incerteza, e é precisamente esta forma imprecisa e incerta de referência que eu advogo.

Referências bibliográficas

MUNZ, P. *Our Knowledge of the Growth of Knowledge: Popper or Wittgenstein?* Londres: Routledge, 1985.

3. A que vem uma abordagem pragmática do conhecimento ?

Renan Springer de Freitas

O colapso da física newtoniana, que por mais de dois séculos foi considerada a própria expressão da verdade, derrubou a tese iluminista de que a ciência é um guia infalível para a verdade e mostrou que a epistemologia estava no caminho errado. A epistemologia se perguntava como Newton alcançara a verdade – e ele não a tinha atingido. Quando, em fins do século XIX, esta verdade veio à tona, a epistemologia teve de trilhar outro caminho. Tratava-se, então, de buscar outra explicação: se o conhecimento científico pode, mais cedo ou mais tarde, revelar-se deficiente ou mesmo equivocado, então a que vem este conhecimento? Se não há um método científico que conduz à verdade, então que privilégio – se é que existe algum – o conhecimento científico pode ter sobre outras formas de conhecimento?

Para responder a estas questões, o século XX apresentou dois grandes esforços, que gravitam em torno dos nomes de Wittgenstein e de Popper.

O primeiro esforço consiste na proposta de que a epistemologia só pode reencontrar seu caminho se se naturalizar, isto é, se se perceber que a ciência é, antes de tudo, uma forma particular de atividade e que, portanto, só se pode saber a que ela vem se se entender a natureza desta atividade. Esta proposta está, em última análise, ancorada na tese durkheimiana de que todo conhecimento resulta das maneiras pelas quais coletividades determinadas vêm a partilhar certas crenças em circunstâncias determinadas. O argumento de Durkheim é, basicamente, o seguinte: uma crença não é partilhada

por acaso, mas somente se consegue exprimir alguma realidade social. Como a realidade social não pode ser falsa, a crença que a exprime também não pode sê-lo. Por mais bizarra que possa parecer, ela carrega consigo alguma informação sobre algo e, ao fazê-lo, eleva-se à condição de conhecimento. A crença em dragões, por exemplo,[1] nada vale do ponto de vista da ciência, mas não pode ser falsa se tem o aval de alguma comunidade. Se existe tal aval, é porque esta crença nos diz algo, nem que seja sobre a organização social da comunidade que a avaliza. Por outro lado, continuaria Durkheim, uma crença não pode ser partilhada se não puder ser expressa em palavras, ou em conceitos, e conceitos também só existem na medida em que traduzem estados coletivos determinados. Conceitos são, portanto, dependentes das formas pelas quais coletividades determinadas se acham constituídas e organizadas em momentos determinados. Se há tal dependência, então mudança nas formas de organização social implicará mudança no significado dos conceitos e, portanto, mudança na natureza do conhecimento.

Ao propor que todo conhecimento é contingente a formas determinadas de organização social, Durkheim abriu caminho para a naturalização da epistemologia. O passo seguinte e mais decisivo foi dado por Wittgenstein, que transformou essa proposição durkheimiana na idéia de que entender qualquer forma de conhecimento é entender as regras que regem o uso de palavras determinadas em circunstâncias sociais determinadas.[2] Finalmente, veio Kuhn, que ecoou esta idéia ao propor que entender o conhecimento científico é entender a natureza do grupo que o cria e o utiliza, isto é, é entender as regras e valores que servem de parâmetro para as atividades dos cientistas em circunstâncias determinadas. Nos marcos da perspectiva 'naturalista' que acabo de descrever, a física newtoniana se justifica porque, não obstante sua incapacidade de lidar com o fato de a velocidade da luz ser constante, ou seu fracasso em explicar, por exemplo, a órbita de Mercúrio, constitui um modo institucionalizado de proceder e de falar.[3] Nesta linha de raciocínio, a física newtoniana será uma forma válida de conhecimento enquanto houver pessoas que saibam empregar, corretamente, palavras tais como 'inércia', 'massa', 'gravidade' etc. – sendo que 'corretamente', nesse contexto, significa: em acordo com as regras vigentes em determinado círculo de convivência.

Popper se move em outra direção. Para ele, conhecimento não está relacionado a crenças (partilhadas ou não) nem a regras, mas sim à possibilidade de produzir erros e de corrigi-los. Erro, nesse caso, nada tem a ver (como, por

exemplo, em Kuhn) com a violação de regras vigentes em comunidades determinadas. Assim, pretender apagar um incêndio com álcool é um erro, independentemente de qualquer crença ou regra. Substituir o álcool pela água é uma forma de corrigi-lo, embora tal substituição possa ser, ela mesma, outro erro – se, por exemplo, o incêndio resulta de algum curto-circuito. Este novo erro constitui, entretanto, um avanço de conhecimento em relação ao anterior, porque, se a água não constitui, em certas circunstâncias, o modo mais apropriado de combater um incêndio, é certamente um meio mais apropriado do que o álcool. Popper argumenta que a epistemologia só pode encontrar seu caminho se mostrar de que maneira erros se sucedem e são corrigidos com o passar do tempo. Como teorias científicas são correções de erros sujeitas também a correções posteriores, e como existe a possibilidade de a correção posterior ser um avanço genuíno em relação à anterior, então entender o conhecimento científico é entender como correções determinadas são, elas mesmas, corrigidas ao longo do tempo. Em outras palavras, entender o conhecimento científico é entender como as teorias (correções) são substituídas por teorias melhores ao longo do tempo; e saber a que vem a ciência é questão de saber se, de fato, tal substituição se verifica (a questão 'como' depende, evidentemente, da questão 'se'). Enquanto a resposta for sim, o conhecimento científico valerá alguma coisa. Se, algum dia, a resposta passar a ser não, a ciência deixará de ser conhecimento, ainda que envolva algum corpo de crenças e de procedimentos institucionalizados. A resposta será sim enquanto persistir a possibilidade de, em um futuro próximo, estarmos formulando e corrigindo teorias que ninguém poderia imaginar atualmente, e tal possibilidade persistirá enquanto teorias determinadas envolverem novos erros para serem descobertos e corrigidos posteriormente. Nesta perspectiva, saber se a física newtoniana faz algum sentido não significa saber se ela está ou não ancorada em algum conjunto de práticas sociais, ou se ela envolve ou não algum modo institucionalizado de conversar, mas saber se ela corrigiu erros anteriores (se representou algum avanço em relação aos sistemas teóricos já existentes) e, mais importante, se a teoria que a sucedeu a corrige de alguma forma (ou constitui, em alguma medida, uma resposta para alguns dos problemas que a física newtoniana deixou em aberto).[4]

Defensores das duas posições descritas já se confrontaram algumas vezes. Um dos debates mais interessantes se deu há quase trinta anos entre Ian Jarvie e Peter Winch,[5] em que se discutiu a pertinência de comparar a explicação fisiológica com a explicação mágica para enfermidades.

O debate girou em torno da crítica de Winch ao famoso livro de Evans-Pritchard (1936) sobre os Azande. Estes acreditam em bruxaria e explicam a ocorrência de certas enfermidades como o resultado da atuação de certos bruxos. Os cientistas, por outro lado, acreditam em bactérias e explicam certas doenças como o resultado da atuação de certas bactérias.

Evans-Pritchard sustenta que a explicação científica está mais de acordo com a realidade objetiva. Winch protesta, afirmando que não há nenhum critério ao qual se possa recorrer para dizer que a verdade está do lado da ciência. Nisto, certamente, ele tem razão, pois não é possível conceber algum resultado experimental que possa, ao mesmo tempo, corroborar a explicação fisiológica e refutar a explicação mágica. A questão, entretanto, está em saber que conclusão tirar a partir daí. A conclusão de Winch é a de que ambas as explicações são pertinentes porque cada uma faz sentido à sua maneira, isto é, cada uma se ajusta a uma 'forma de vida' determinada. Os Azande sabem conversar sobre bruxas assim como os cientistas sabem conversar sobre bactérias. 'Bruxaria' é um termo tão alheio à ciência quanto 'bactéria' é alheio aos Azande, e cada um deles presta-se a usos diferentes. Se explicações em termos de bactérias servem, por exemplo, a testes empíricos, explicações em termos de bruxaria prestam-se a consultas a oráculos. Para Winch, seria impróprio contrastar tais usos. Seria impróprio, por exemplo, contrastar o conhecimento zande com o científico, afirmando, à Jarvie, que a natureza acrítica do primeiro conduz a contradições com as quais os Azande lidam de forma bastante insatisfatória. Winch enfatiza que cada forma de conhecimento tem a sua própria maneira de operar e que, portanto, não podemos criticar uma forma de conhecimento à luz da maneira pela qual uma outra forma de conhecimento opera. Não temos, então, por que procurar contradições entre os Azande do mesmo modo que fazemos nas explicações ditas científicas. Evitar contradições é um problema 'nosso', e não 'deles', e não devemos impor 'nossos' problemas aos 'outros'. Nesta perspectiva, procurar contradições entre os Azande seria como criticar o desempenho de um jogador de futebol utilizando as regras do basquete, ou vice-versa.[6] Se pretendemos entender algo sobre os Azande, então a questão pertinente é como eles atribuem sentido às suas crenças mágicas. Responder a tal pergunta requer o exame dos modos pelos quais relacionam tais crenças a outras concepções e atividades que lhes são próprias, e não uma comparação entre suas explicações e as formuladas no âmbito da atividade científica.

Jarvie argumenta na direção oposta. Para ele, bom discípulo de Popper, que é, é irrelevante saber se uma dada explicação faz ou não sentido nos marcos de alguma 'forma de vida' se o que está em questão é saber se esta explicação é válida ou não. Assim, de um ponto de vista epistemológico, o fato de os Azande serem capazes de conversar inteligivelmente sobre bruxas é irrelevante, porque não torna mais aceitáveis explicações para doenças em termos de bruxaria. Da mesma forma, o fato de os cientistas serem capazes de conversar inteligivelmente sobre bactérias é também irrelevante de um ponto de vista epistemológico, porque não diz nada sobre a validade de teorias que explicam a existência de determinadas doenças em termos da atuação de certas bactérias. Contrastar o conhecimento zande com o científico, entretanto, ajuda-nos a entender coisas importantes sobre ambos, por exemplo: ao contrário do que Winch nos levaria a pensar, um problema como evitar contradições não é pertinente apenas ao conhecimento científico; este problema coloca-se exatamente da mesma forma para os Azande, em razão de eles jamais abrirem mão de suas crenças mágicas. Uma inconsistência aparece quando, por exemplo, um oráculo 'revela' que uma pessoa que não pertence a uma linhagem de bruxos praticou bruxaria. Os Azande procuram eliminar esta inconsistência dizendo que se trata de um bruxo 'brando'. Não há nada de particularmente 'zande' nisto. E, diga-se de passagem, não fomos nós que impusemos tal inconsistência aos Azande, mas eles próprios, ao aceitarem a revelação oracular e a própria idéia de bruxaria sem qualquer crítica.

Nesta perspectiva, o fato de os Azande serem capazes de compatibilizar sua crença em bruxaria com qualquer coisa não significa que o conhecimento zande opera segundo uma lógica própria (da qual não faria parte a preocupação com inconsistências), à qual não se pode ter acesso por meio de uma comparação entre este conhecimento e o conhecimento científico. Ao contrário, este fato indica que a presença de inconsistências é um problema tanto para o conhecimento zande quanto para o científico. O primeiro não se distingue do segundo porque opera segundo uma lógica na qual a inconsistência não é um problema, mas sim porque se vale de um recurso comparativamente pobre (o apelo à explicação *ad hoc*) para lidar com este problema. Não há, nesse sentido, nenhum inconveniente em tomar o conhecimento científico como um parâmetro para o exame de outras formas de conhecimento. Ao contrário, precisamos de tal procedimento se quisermos entender os problemas que se colocam para os primitivos em razão de

aceitarem suas crenças mágicas sem discussão, as maneiras como eles lidam com estes problemas e as conseqüências de tal aceitação acrítica no que concerne ao avanço do conhecimento.

O artigo "Wittgenstein e a Pós-Modernidade: comentários sobre Peter Munz", de meu estimado colega Paulo Roberto Margutti Pinto – principalmente sua afirmação de que a ciência é a "nossa forma de vida particular" – reedita, em sentidos muito importantes, a posição "naturalista" de Winch, e daí meu interesse em dialogar com Margutti. Não sei se Jarvie está certo, mas penso que Winch está muito equivocado. Margutti argumenta que o pensamento filosófico se moveu de uma abordagem semântica para uma abordagem pragmática. Em termos muito gerais, a primeira consiste em esforços no sentido de responder a questões como "a que coisas os termos 'bruxas' e 'bactérias' se referem?". Na medida em que se ocupa deste tipo de questão, a perspectiva semântica "aspira pelas coisas", e isto a torna presa à "filosofia tradicional". A perspectiva pragmática, em contraste, não "aspira pelas coisas". Ela substitui a pergunta anterior por outra: "a que usos os termos 'bactérias' e 'bruxas' se prestam em determinado contexto?". Para a perspectiva pragmática, tanto o significado de 'bactérias' quanto o de 'bruxas' derivam destes usos, e não de alguma coisa a que estes termos possam se referir.[7]

A idéia mais importante desenvolvida por Margutti – e que me motivou a estabelecer este diálogo – é que a perspectiva pragmática constitui um inequívoco progresso em relação à semântica. Para ele, a segunda pergunta é mais importante do que a primeira. Considero isto um equívoco e, no que se segue, vou argumentar por quê.

Em primeiro lugar, não temos de escolher entre as perguntas já enunciadas. Popper, como já dei a entender, vislumbra a possibilidade de fazer perguntas bem mais importantes, algumas das quais já mencionei e às quais oportunamente retornarei. Por ora raciocinemos como se de fato tivéssemos de optar entre uma perspectiva semântica, tal como originalmente concebida pelo projeto do Iluminismo, e uma perspectiva pragmática, tal como concebida por Wittgenstein.

De acordo com Margutti, é necessário rejeitar a perspectiva semântica do projeto do Iluminismo para rejeitar os principais problemas e dificuldades por ele levantados. Isto é verdade, mas há maneiras diferentes de fazê-lo (as quais coincidem com as maneiras diferentes de reagir ao fracasso da física newtoniana), e, como já sugeri neste artigo, não penso que a maneira wittgensteiniana seja a melhor. Nem sequer penso, como ficará claro, que a rejeição wittgensteiniana seja tão radical quanto Margutti sugere.

Entre os problemas inerentes à perspectiva semântica, Margutti menciona o de como distinguir a ciência da superstição. Ele tem razão ao afirmar que para isso não há solução nos marcos da perspectiva semântica do projeto do Iluminismo porque esta perspectiva, ao "aspirar pelas coisas", procura um critério absoluto de distinção (um critério absoluto de atingir as coisas, suponho) que não nos é disponível. Não existe nada que nos assegure que o termo 'bactéria' se refere a algo muito bem definido, e o termo 'bruxa' não se refere a nada. De acordo com Margutti, a crítica de Nietzsche à tradição iluminista tornou isto claro e, ao fazê-lo, pôs fim a qualquer esperança de se distinguir a ciência da superstição. Daí às extravagâncias de Derrida foi apenas um passo.

Para Margutti, explicar a diferença entre ciência e superstição exige um rompimento radical com qualquer anseio pelas coisas. Tal rompimento só veio a acontecer com o segundo Wittgenstein, isto é, com a tese de que as pessoas são capazes de concordar que dizem as mesmas coisas por meio de suas palavras porque estão engajadas em uma atividade comum que as predispõe a ver as coisas do mesmo modo. O acordo sobre o uso de uma mesma palavra para se referir a uma mesma coisa não resulta, nessa perspectiva, do fato de os indivíduos estarem realmente vendo a mesma coisa. Posto de outra forma, se as pessoas concordam que se referem às mesmas coisas por meio de suas palavras é porque existe entre elas um acordo sobre que regras seguir ao falar sobre estas coisas, e não porque estão, de fato, diante das mesmas coisas. À luz deste pressuposto, a ciência envolveria um conjunto de práticas e de acordos que predispõem aqueles que os honram a ver bactérias como coisas reais e bruxas como produtos da imaginação, e a superstição envolveria atividades que predispõem as pessoas que delas participam a inverter esta maneira de ver. Com a ajuda da pragmática, podemos então saber que a diferenciação entre ciência e superstição baseia-se no fato de que cada uma envolve um conjunto particular de regras relativas a como usar as palavras e, em decorrência, a ver as coisas. Constituem, resumindo, diferentes "formas de vida".

Antes de comentar esta solução pragmática, gostaria de discutir se é importante escolher um critério de demarcação entre a ciência e a superstição. Penso que tal escolha não é necessária. Não precisamos ter uma idéia exata, venha ela da semântica ou da pragmática (venha ela das coisas ou das regras que regem atividades determinadas), de como estabelecer a fronteira entre a ciência e a superstição, para discutirmos, por exemplo, os progressos

da teoria da evolução ou as implicações da teoria da relatividade. Tampouco necessitamos, como pretendeu Popper, estabelecer uma convenção – no caso, o critério da falseabilidade – para distinguir a ciência de qualquer outra coisa. Este critério, se visto como um acordo que faz daquele que o honra um cientista e do que não o honra um não-cientista, também acaba por tornar a ciência uma "forma de vida" wittgensteiniana. Penso que a formulação de hipóteses falseáveis é muito mais o procedimento por meio do qual qualquer organismo vivo ("de uma ameba a Einstein", para tomar a expressão de Popper) adquire conhecimento sobre o ambiente ao qual tem necessariamente de se adaptar do que um critério de demarcação entre a ciência e outras formas de conhecimento.[8]

Estou sugerindo que não é importante termos uma idéia muito precisa sobre onde a ciência começa e termina. Não precisamos estar muito seguros, por exemplo, do caráter científico das teorias da evolução e da relatividade. Há coisas mais importantes para saber a respeito destas teorias – por exemplo, se elas corrigem ou não as teorias que as antecederam; por que elas são compatíveis entre si; por que a teoria da evolução apareceu depois, e não antes, da taxonomia de Lineu, e a teoria da relatividade apareceu depois, e não antes, da mecânica newtoniana; que fenômenos cada uma destas teorias é capaz de explicar ou de antecipar e em que circunstâncias elas se mostrariam insustentáveis. A perspectiva pragmática não ajuda a responder a nenhuma destas questões, e não creio que isto seja uma limitação menor.[9] A dignidade da distinção entre ciência e superstição depende muito mais de um esforço para oferecer respostas a questões como as já enunciadas do que para transformar cada uma destas formas de conhecimento em uma "forma de vida" com inteligibilidade própria.

Se realmente precisássemos estabelecer de forma inequívoca os limites da ciência, então, de fato, teríamos de nos alinhar à perspectiva pragmática, porque a única maneira de fazê-lo é tornar a ciência uma "forma de vida" distinta de outras "formas de vida". A atividade científica seria vista, nesse caso, como regida por algumas regras (que, suponho, seriam os "critérios disponíveis" de distinção a que se refere Margutti), e a ciência seria algo como um "jogo" no qual estas regras são obedecidas. Assim, a ciência se diferenciaria da superstição da mesma forma pela qual o futebol se distingue do basquete. Cada um desses jogos tem seu próprio conjunto de regras, e não é possível julgar um jogo a partir das regras do outro. Tampouco é possível estabelecer alguma relação entre eles.[10] Não há, portanto, qual-

quer possibilidade de confusão. Se quiséssemos nos ver livres de qualquer possibilidade de confundir uma tese científica com uma tese não-científica, talvez não tivéssemos outra coisa a fazer senão buscar refúgio nos braços da pragmática e fazer da ciência um 'jogo' no qual determinadas regras são obedecidas.

Receio, entretanto, que o custo seja muito alto. A metáfora do jogo é uma emenda que sai pior do que o soneto. Freqüentemente nos deparamos com a expressão: "as regras do jogo científico", e considero isto um erro – a menos que se queira com isto dizer que um cientista deve obedecer a certas regras para ter seus artigos publicados ou para obter financiamento para pesquisas. Ciência nada tem a ver com qualquer jogo. Um jogo supõe a existência de um conjunto de regras que delimita fronteiras. Suponha-se, por exemplo, que em uma partida de futebol um jogador impedido faça um gol. O lance será anulado porque uma regra do jogo, a do impedimento, foi violada. Em ciência não há nada parecido. A metáfora do jogo torna-se imprópria: seria como imaginar um jogo de futebol em que qualquer gol tivesse que ser validado, não importando a regra que foi descumprida.[11] Mais do que isto, seria como imaginar um jogo de futebol que pudesse ser confundido com outros jogos, tais como, por exemplo, o handebol. Na verdade, a metáfora do jogo só seria válida se nos prendêssemos à concepção positivista, de que o que define a ciência é a existência de um método científico que garante a validade dos resultados. Nesse caso, quem segue o método 'joga o jogo da ciência', quem não o segue está 'fora do jogo'. Se deixamos de lado esta concepção positivista, como Popper, pioneiramente, o fez há mais de sessenta anos, então a metáfora do jogo mostra-se totalmente imprópria (apesar de o próprio Popper ter se valido desta metáfora em momentos infelizes de sua obra).

A perspectiva pragmática não é, então, um bom antídoto contra a possibilidade de confusão. É preferível correr o risco de confundir a ciência com a superstição a considerar a primeira uma "forma de vida" à Wittgenstein. Para explicar melhor minha discordância da tese de que a ciência deve ser vista como uma "forma de vida", ou, para tomar os termos de Margutti, como a "nossa forma de vida particular", seguirei o conselho de Margutti e indagarei sobre os usos aos quais esta tese tem se prestado. Até onde posso avaliar, os "usos" desta tese em nada a recomendam. Detenho-me em Kuhn, Bloor, Winch, Latour e Foucault. Todos partilham o princípio pragmático fundamental de que ciência é aquilo que os cientistas fazem ou, para ser mais

preciso, de que não há qualquer diferença entre a ciência como corpo de conhecimento e a ciência como prática organizada de um grupo.[12]

Kuhn mostra-se explicitamente alinhado a este princípio ao encerrar o pósfácio de seu *A Estrutura das Revoluções Científicas*, afirmando que a ciência é a propriedade comum de um grupo ou então não é nada. Este talvez seja o momento mais infeliz deste autor e, felizmente, ele o ignora em parte considerável de sua obra. Em outro artigo,[13] procuro mostrar que Kuhn teve que se desvencilhar de sua inclinação pragmática para explicar muita coisa, como, por exemplo, a emergência da teoria da combustão de Lavoisier e o caráter paradigmático de uma obra como *A Eletricidade*, de Benjamim Franklin. Tomemos este último exemplo. Se Kuhn tivesse realmente se prendido à sua visão pragmática, não poderia ter afirmado, como o fez, que o livro de Franklin ganhou uma dimensão paradigmática em razão de suas "realizações sem precedentes". Para um verdadeiro 'pragmatista', tal dimensão deveria ser explicada como o resultado dos usos aos quais o livro se prestou em circunstâncias determinadas, circunstâncias que, se fossem outras, teriam implicado outros usos e, portanto, um destino diferente para a teoria da eletricidade de Franklin. Para manter-se fiel a seus princípios pragmáticos, Kuhn teria, então, de tentar mostrar que a comunidade científica fez da obra de Franklin o que ela veio a ser. Mas não foi isto o que Kuhn fez. Ele moveu-se exatamente no sentido oposto. Apesar de sua retórica pragmatista, explicou o caráter paradigmático da obra de Franklin em termos dos méritos intrínsecos da teoria nela apresentada. Franklin, Kuhn ensinou, fez o que ninguém até então fora capaz de fazer: explicar a atração e a repulsão ao mesmo tempo, e, ao fazê-lo, impôs-se à comunidade científica. Não há nada de pragmático nesse raciocínio. Kuhn está mostrando, de uma forma bastante popperiana, que a teoria da eletricidade de Franklin constituiu um avanço genuíno do conhecimento porque explicou o que ninguém até então fora capaz de explicar.

Diferentemente de Kuhn, Bloor manteve-se sempre preso à visão pragmática e, no livro intitulado *Wittgenstein: a social theory of knowledge*, fez em relação a Boyle o que Kuhn não fez em relação a Franklin. Nas mãos de Bloor, a visão pragmática traduziu-se na tese de que a ciência, a exemplo da religião, espelha relações sociais, e não relações entre fenômenos. Bloor estendeu a tese de Durkheim sobre a religião para a ciência. Ao fazê-lo, argumentou que assim como a religião, ao supor que está dizendo alguma coisa sobre os deuses, está na verdade dizendo alguma coisa sobre os ho-

mens, a ciência, ao supor que está falando alguma coisa sobre a natureza, também está, na verdade, falando alguma coisa sobre os princípios em acordo com os quais a sociedade está organizada.

O argumento de Bloor é, basicamente, o seguinte: se a ciência espelhasse alguma realidade independente, então haveria uma correspondência biunívoca entre teorias e evidências. Como isto não se verifica – como uma mesma evidência pode ser evocada para corroborar teorias diferentes –, a aceitação de uma destas teorias em detrimento das demais só pode ser explicada em termos da atuação de fatores de ordem social. O autor valeu-se deste raciocínio para explicar, em termos sociológicos, o destino feliz da teoria da matéria de Boyle no século XVII. Uma das implicações deste raciocínio é a idéia de que a aceitação de uma teoria nos diz mais sobre os valores aos quais os cientistas aderem, ou sobre a maneira pela qual a comunidade científica se acha organizada, ou sobre o ambiente social ao qual a comunidade científica tem de se acomodar, do que sobre os méritos intrínsecos desta teoria. Até certo ponto Bloor tem razão. Talvez esteja na organização comunitária da ciência a explicação para o sucesso (já em declínio) de seu Programa Forte ou para a popularidade de Kuhn e de Wittgenstein. Acredito, porém, que a explicação para o sucesso da teoria da matéria de Boyle ou da teoria da fermentação de Pasteur deva ser procurada em outro lugar.[14]

Em Winch, a perspectiva pragmática traduziu-se na idéia de que negar a existência de bruxas é um erro, pois envolve desconhecer as instituições sociais que tornam possível aos Azande falar inteligivelmente sobre bruxas. Nessa linha de raciocínio, negar a existência de bactérias seria um erro porque implicaria desconhecer as instituições sociais que nos permitem falar inteligivelmente sobre bactérias. A diferença entre bruxas e bactérias está nas diferenças entre as instituições sociais que credenciam os usos destes termos. O conhecimento torna-se, então, uma questão de credenciamento. Na visão de Winch, tudo o que podemos pretender saber sobre qualquer explicação é se esta explicação tem alguma credencial, isto é, é se faz sentido nos marcos de alguma "forma de vida" determinada – é se há entre pessoas determinadas um acordo sobre como proceder em relação a tal explicação. A perspectiva semântica do Iluminismo fez da observação a base do conhecimento.[15] O feito de Winch consiste em substituir a observação pelas instituições sociais. Não vejo nada de vantajoso em tal substituição. E muito menos de inovador. Em ambos os casos, supõe-se que o conhecimento precisa de alguma credencial, seja a observação, no primeiro caso, sejam as regras que

regem o uso de palavras, no segundo. O ato de "aspirar pelas coisas" ao qual Margutti se refere é, no meu entender, apenas um caso particular de um anseio mais geral, que eu chamaria de o anseio por credenciais. A visão pragmática rompeu com o anseio pelas coisas, mas, ao fundar o conhecimento na linguagem ou em "formas de vida" determinadas, e ao considerar estas "formas de vida" como dadas (e não como o resultado de alguma coisa, tal como, por exemplo, algum processo seletivo), não rompeu com o anseio por credenciais: apenas substituiu uma por outra. Não vejo, portanto, por que considerá-la uma "ruptura radical" com a "filosofia tradicional".

Em Latour e em Foucault, o anseio por credenciais atinge o ponto máximo. O primeiro quer saber de onde vem a autoridade da ciência, já que a ciência não é um guia infalível para a verdade. A hipótese muito simples de que esta autoridade deriva do fato de ser a ciência, com todas as suas limitações, a forma mais evoluída de conhecimento existente não pode ser cogitada porque, para Latour, a ciência é apenas mais uma "forma de vida", sem qualquer privilégio sobre outras. A resposta pragmática do autor é a seguinte: todo conhecimento emana de um conjunto de práticas de aliciamento, isto é, de esforços para estabelecer relações entre objetos que não precisam estar necessariamente relacionados. Os cientistas dispõem de um aliado sem par nesse esforço: o laboratório. Em decorrência, contam com uma linguagem particularmente eficaz para aliciar os demais, a linguagem dos resultados experimentais, dos gráficos e das tabelas. Daí, a autoridade da ciência.

É Foucault, entretanto, quem oferece a ilustração mais eloqüente de como raciocinar em termos pragmáticos. Comparando as maneiras pelas quais o cérebro humano era descrito em dois períodos diferentes, 1780 e 1805, descobriu que esse órgão tem um papel na fisiologia de 1805 que não corresponde a nada na fisiologia de 1780.[16] Esta descoberta poderia tê-lo levado à conclusão muito simples, embora nada pragmática, de que o conhecimento sobre o cérebro evoluiu entre 1780 e 1805. Poderia tê-lo levado a levantar a hipótese de que teorias sobre o cérebro nos idos de 1780 foram gradativamente corrigidas a ponto de, em 1805, o termo cérebro tornar-se irreconhecível para um fisiologista de uma geração anterior. Mas sua conclusão é outra: há diferentes maneiras autorizadas de falar sobre o cérebro. Em 1780, as pessoas estão autorizadas a falar sobre o cérebro de determinada maneira; em 1805, sob o domínio de outra tradição, elas estão autorizadas a falar sobre o cérebro de outra maneira, e é isto o que há para saber sobre o conhecimento sobre o cérebro. Cada período autoriza as pessoas a falar

sobre o cérebro de determinada maneira. Esta perspectiva impede que a pergunta "sabe-se mais sobre o cérebro em 1805 do que em 1780?" seja sequer formulada. Esta é a pergunta que interessa se o assunto em debate é o conhecimento. Nem a perspectiva semântica, nem a perspectiva pragmática têm alguma resposta a oferecer. Para responder a esta questão seria necessário deixar de lado não só o anseio pelas coisas, mas também – e aqui entra Popper – por qualquer forma de credencial. Se o conhecimento não depende de credenciais, não precisamos saber de onde vem o significado das palavras para entender como o conhecimento avança. Não precisamos saber de onde vem o significado do termo "bactérias" (daquele microrganismo que se multiplica em placas de Petri ou de certas práticas sociais) para saber se, por exemplo, o conhecimento sobre a maneira pela qual determinada bactéria age no organismo humano avançou ao longo de um período determinado. Assim, o abandono do anseio por credenciais envolve adotar a velha tese, também popperiana, de que, se o assunto em pauta é o avanço do conhecimento, então são irrelevantes as questões sobre significados de palavras – incluindo-se a de saber se o significado de uma palavra decorre de seus usos. Se fosse para apontar, como o faz Margutti, algo que represente, de fato, um "rompimento radical" com a "filosofia tradicional", eu indicaria esta tese, e não a perspectiva pragmática de Wittgenstein, que se limita a substituir um anseio desnecessário por outro.[17]

Quero concluir comentando a crítica de Margutti a Derrida. Para Margutti, o verdadeiro problema em relação ao filósofo francês não está (como aponta Munz) no caráter ideológico de sua posição, mas no fato de Derrida não adotar uma perspectiva pragmática. Em resumo, está no fato de Derrida não ser um wittgensteiniano. Este defeito o leva a separar o texto de seu contexto, de sua base social e de "outros fatores relevantes". Cabe então perguntar que "outros fatores relevantes" podem ser estes, já que as coisas às quais o texto presumivelmente se refere, ou as intenções do autor, não podem ser. Mas o fato para o qual quero chamar a atenção é o de que, pelos critérios de Margutti, um texto como "Acerca da teoria molecular da evolução", de Jacques Monod,[18] teria o mesmo trágico destino dos textos de Derrida – e penso que isto seria uma pena. Monod discute se hoje sabemos mais sobre nossas origens do que há 60 anos. Nenhuma discussão sobre o significado de palavras está presente. Tampouco se constata qualquer consideração de ordem pragmática. O que está presente é uma discussão sobre a compatibilidade entre a teoria darwiniana da evolução com outras teorias, incluindo-se a da relatividade. Qualquer co-

nhecimento sobre a "base social" da teoria da evolução é absolutamente irrelevante para essa discussão. Quaisquer que sejam os defeitos de Monod, ele tem o mérito de não aspirar pelas coisas nem por qualquer outra forma de credencial. Sua discussão sobre a trajetória da teoria molecular da evolução ao longo deste século constitui um bom exemplo de como a questão que se impôs à epistemologia desde o fracasso da física newtoniana, a do avanço do conhecimento,[19] requer a rejeição tanto da perspectiva semântica do projeto do Iluminismo quanto da perspectiva pragmática de Wittgenstein.

Notas

1 Este exemplo é meu, e não do próprio Durkheim.

2 Não posso deixar de mencionar uma importante diferença entre Durkheim e Wittgenstein. O primeiro associa o conhecimento a crenças institucionalizadas; o segundo, às regras que regem o uso de palavras. Até aí a diferença é mínima ou, talvez, nenhuma. Ambos vinculam a natureza do conhecimento ao que se passa no interior de instituições sociais determinadas. Mas a diferença torna-se significativa se se considerar que Durkheim se preocupou em explicar por que somente algumas crenças se mantêm, e Wittgenstein não fez o mesmo em relação às regras que regem o uso de palavras. Quando Durkheim afirma que certas crenças se mantêm porque traduzem alguma realidade, está dando a entender que muitas crenças se formam (talvez ao acaso), mas apenas um número reduzido delas se mantém. Há, portanto, um claro processo seletivo operando que precisa ser entendido. Com Wittgenstein as coisas se passam de forma diferente. Ele não considera a hipótese de que, se as pessoas seguem regras, é porque de alguma forma estas regras foram selecionadas. Penso que o processo seletivo que responde pela permanência das regras que regem atividades determinadas – processo ignorado por Wittgenstein – diz muito mais sobre a natureza do conhecimento do que estas regras em si mesmas. Mas debruçar-se sobre este processo seletivo implicaria abandonar a idéia de que o conhecimento resulta de relações sociais determinadas e, portanto, rejeitar uma das propostas de naturalizar a epistemologia (na verdade, há mais de um modo de propor a naturalização da epistemologia. Há, por exemplo, a maneira proposta por Quine, que não vou considerar aqui).

3 O leitor terá percebido que esta sentença está inacabada: falar sobre o quê? Honestamente, não sei, e por esta razão não concluí a sentença. Se, por exem-

plo, o caso em pauta é a física newtoniana, me inclinaria a dizer que ela 'fala' alguma coisa sobre as leis que regem o movimento dos corpos. Mas, se o que faz a física newtoniana elevar-se ao *status* de conhecimento não é o fato de ela exprimir certas regularidades que se verificam no universo, e sim o fato de ela ser (mais) uma crença institucionalizada; e se toda crença só se institucionaliza na medida em que traduz alguma realidade social, então torna-se difícil saber do que as pessoas estão falando quando se valem de Newton para explicar, por exemplo, as órbitas dos planetas. Fica difícil saber se, nesse caso, as pessoas estão falando sobre as órbitas dos planetas, ou se sobre as atividades em que os cientistas se engajam ao tentar dizer alguma coisa sobre estas órbitas, ou se sobre as características essenciais da comunidade que avaliza a concepção newtoniana de movimento, ou se sobre alguma outra coisa.

4 A idéia de que determinadas teorias são intrinsecamente melhores do que outras é fortemente contestada dentro da tradição inaugurada por Wittgenstein. Para Kuhn, por exemplo, só seria possível dizer que a teoria "a" é melhor do que a teoria "b" se existisse alguma "linguagem de observação neutra" à qual se pudesse recorrer para comparar as conseqüências empíricas de "a" e de "b". Como não existe esta "linguagem de observação neutra", Kuhn conclui que seria inútil recorrer a uma conseqüência empírica "c" para corroborar uma das teorias e derrubar a outra. De acordo com Kuhn, a conseqüência empírica "c" seria inútil porque, como não há nenhuma forma neutra de descrevê-la, os adeptos de "a" diriam que "c" corrobora "a", e os adeptos de "b" diriam que "c" corrobora "b". Em outras palavras, cada parte interpretaria "c" à sua maneira; cada parte interpretaria "c" à luz de seus próprios pressupostos. De fato, não há nenhuma forma neutra de descrever "c", pois toda descrição é impregnada de pressupostos, mas os pressupostos que informam a descrição de "c" não precisam ser os mesmos que informam as teorias "a" e "b". Não havendo tal coincidência, estas teorias podem ser comparadas sem qualquer problema. Assim, da premissa correta de que não existe uma "linguagem de observação neutra", Kuhn saltou para a conclusão equivocada de que é impossível dizer que uma teoria é melhor do que outra, a menos que ambas pertençam a um mesmo paradigma.

5 Este debate está publicado na coletânea organizada por Borger & Cioffi (1970). O artigo de Jarvie, Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology, é seguido dos comentários de Winch e da tréplica de Jarvie.

6 Esta analogia é minha e não de Winch, mas acredito estar em perfeita sintonia com seu raciocínio.

7 Na verdade, penso que Margutti quis extrair desta dicotomia (semântica *vs* pragmática) muito mais do que ela tem a oferecer. Tal dicotomia é bem menos importante do que ele sugere, mesmo porque, muitas vezes, é uma questão

semântica saber de que lado determinada tese está. Margutti, por exemplo, valeu-se de um critério semântico para dizer que a perspectiva de Nietzsche é semântica, e é só à custa de alguma ginástica semântica que se pode dizer que a perspectiva de Derrida é semântica, posto que Derrida não "aspira pelas coisas". Não obstante, para efeito de raciocínio, vou aceitar esta dicotomia tal como Margutti a sugere.

8 Cabe relembrar aqui a afirmação de Popper de que a diferença básica entre uma ameba e Einstein é a de que uma ameba não tem uma linguagem para expressar suas hipóteses e expô-las à crítica, e, em razão disto, ela morre se cometer algum erro. Einstein não precisa morrer, ele pode deixar que suas hipóteses (ou teorias) morram em seu lugar. De acordo com este raciocínio, uma ameba carrega consigo uma teoria sobre o ambiente, a qual, embora não seja expressa em palavras, é tão passível de falsificação quanto a teoria da relatividade.

9 Uma comparação entre Marx e Kuhn oferece uma boa oportunidade para ilustrar o que considero ser o defeito mais grave da perspectiva pragmática, a saber, sua incapacidade de tomar a sério a passagem do tempo. Em Marx, há muito boas razões para que o capitalismo só pudesse aparecer depois, e não antes, do feudalismo. Em Kuhn, em contraste, não há nenhuma boa razão para que o paradigma einsteiniano aparecesse necessariamente depois, e não antes, do paradigma newtoniano. De acordo com Kuhn, o que ocorre em tais transições não é um aprimoramento cognitivo real, mas uma "mudança de *gestalt*", análoga à que ocorre quando na figura pato-coelho deixa-se de ver o pato e passa-se a ver o coelho. Não poderia haver analogia mais apropriada para exibir a ausência do tempo. Uma "mudança de *gestalt*" não obedece à seqüência temporal. Podemos tanto ver primeiro o pato e depois o coelho quanto o oposto.

10 Em comunicação pessoal, meu aluno Mauro Lúcio L. Condé, doutorando em Filosofia, me lembrou que Wittgenstein estabelece, sim, relações entre jogos, ao introduzir a noção de que há, entre alguns deles, um "parentesco de família". Sou muito grato a esta objeção porque ela aponta para o fato importantíssimo de que a perspectiva pragmática não é capaz de se sustentar sobre suas próprias pernas. Na verdade, nos marcos de uma perspectiva pragmática, a noção de parentesco é um contra-senso. Parentesco supõe descendência comum, e esta é uma idéia que só faz sentido nos marcos de uma perspectiva evolucionária, rejeitada enfaticamente por Wittgenstein. Concordo inteiramente com a tese de que há um 'parentesco de família' entre formas diferentes de conhecimento se por isto se entender que formas diferentes de conhecimento partilham um 'ancestral' comum. O conhecimento científico, por exemplo, 'descende' de alguns mitos e, nesse sentido, é, de fato, 'parente' de outras formas de conhecimento. Não há nada de wittgensteiniano nesse raciocínio. É muito curioso que Wittgenstein viesse a recorrer a uma analogia tal como a do parentesco. Tal analogia não pode ser acomodada à pragmática sem tornar esta última

dependente de uma perspectiva evolucionária, nos moldes popperianos. Em outras palavras, a pragmática precisa de Popper (e de Darwin) se quiser explicar o 'parentesco' existente entre diferentes jogos de linguagem.

11 Se o controvertido livro *Contra o Método*, de Paul Feyerabend, tem algum mérito, é mostrar que nenhum dos grandes feitos científicos, da revolução copernicana à teoria quântica, poderia ter sido alcançado se as chamadas regras da investigação científica não fossem sistematicamente violadas.

12 A propósito, não posso concordar com a afirmação de Margutti de que é um "princípio pragmático" a idéia de que as pessoas podem viver em comunidade e partilhar um sistema de crenças sem ter que pensar criticamente. Esta idéia, bastante razoável, é, de fato, compatível com a perspectiva pragmática, mas não é necessário ser um 'pragmatista' para aceitá-la ou para explorar suas implicações, a menos que se pense que a pragmática tem o monopólio sobre qualquer idéia razoável.

13 Des-Naturalizando Kuhn, *Estudos Avançados*, 33: 185-196, 1998. Nesse artigo oponho-me à afirmação que se lê nas últimas linhas do posfácio de *A Estrutura das Revoluções Científicas*: "O conhecimento científico, como a linguagem, é intrinsecamente a propriedade comum de um grupo ou então não é nada. Para entendê-lo, precisamos conhecer as características essenciais dos grupos que os criam e utilizam". Contra isto argumento que o conhecimento científico tem, de fato, de ser 'criado' e 'utilizado', mas, sobretudo, tem de ser *retido*, da mesma forma que algumas características do grupo científico só se tornam 'essenciais' porque são de alguma forma retidas. O processo seletivo que responde tanto pela forma que o conhecimento científico assume, quanto pelas 'características essenciais' do grupo científico é, portanto, muito mais importante do que estas 'características essenciais' em si mesmas. Nesta perspectiva, querer explicar o conhecimento científico em termos dos processos (sejam sociais, sejam de qualquer outra ordem) responsáveis por sua criação é como querer explicar a evolução das espécies em termos dos processos responsáveis por variações em organismos individuais, sem levar em conta que só uma proporção ínfima destas variações é retida por um autônomo processo seletivo. Talvez o desconhecimento deste ponto seja o principal defeito da sociologia do conhecimento de inspiração kuhniana, a qual tem em David Bloor, Barry Barnes, Bruno Latour e Steven Shapin os nomes mais expressivos.

14 A menção a Pasteur não é acidental. Em um artigo intitulado Give me a laboratory and I will raise the world, Bruno Latour (1983), um dos mais renomados herdeiros de Wittgenstein, argumenta que o grande feito de Pasteur foi ter sido capaz de aliciar os mais diferentes segmentos sociais da sociedade de sua época.

15 Quero, neste ponto, fazer um comentário crítico à contribuição de Cristina Magro para a presente coletânea, no artigo Valor de Fato. A autora argumenta que a obra de

Humberto Maturana representa uma contribuição fundamental para a epistemologia, uma vez que revela o que está envolvido na percepção. Quero contrapor o argumento de que, ainda que tudo o que Maturana tenha dito sobre os mecanismos fisiológicos envolvidos na percepção seja correto, isto é, ainda que Maturana tenha formulado uma teoria sobre a percepção que corrija as teorias formuladas anteriormente, esta teoria só teria relevância para a epistemologia se a percepção (ou a observação) fosse fundamental para o conhecimento. Mas a idéia mesma de que a observação é fundamental para o conhecimento é, para tomar os próprios termos da autora, "um dos diversos mitos que compõem a tradição cultural do Ocidente", o qual, diga-se de passagem, Popper ajudou a derrubar há mais de sessenta anos, ao propor que nenhuma teoria pode estar baseada na observação em razão de não poder haver conhecimento indutivo – posto que o mundo não se impõe aos nossos sentidos (a propósito, uma das teses centrais de Maturana é a de que não há interação instrutiva. Embora muitos pensem que esta tese é uma novidade revolucionária, ela não passa de uma repetição da sexagenária tese popperiana de que não pode haver conhecimento via indução). Portanto, a menos que se reabilite o mito positivista de que o conhecimento deriva do acúmulo cuidadoso de observações (algo que a neurofisiologia de Maturana não pode e, imagino, nem gostaria de fazer), a contribuição de Maturana para o entendimento do fenômeno da observação é, por mais correta que seja, irrelevante para a epistemologia. Por outro lado, acho curioso que a autora tenha mencionado que nossa cultura atribui impropriamente à ciência o controle sobre tudo e, ela própria, venha a endossar a proposta de naturalizar a epistemologia, proposta que consiste exatamente numa tentativa de atribuir à ciência (seja à sociologia, no caso de Kuhn, seja à psicologia, no caso de Quine, seja à biologia, no caso de Maturana) o controle sobre algo que sempre se manteve fora de seu controle, a epistemologia.

16 Veja-se o artigo apologético de Ian Hacking (1986).

17 A tese de que devemos abandonar qualquer anseio por credenciais – ou, em outros termos, de que não há bases últimas de validação do conhecimento – constitui o próprio núcleo da epistemologia popperiana. Esta tese foi recentemente repetida por Richard Rorty (em seu livro *Philosophy and the Mirror of Nature*) como se fosse uma novidade pragmatista. Pena que Rorty tenha se mantido preso ao fundacionalismo que ele corretamente rejeita. De Bacon ao Círculo de Viena, aceitou-se a idéia de que conhecimento que não é baseado em observação não merece este nome. Esta é uma forma de fundacionalismo. O autor se opõe a ela com razão, mas limitou-se a substituir esta forma de fundacionalismo por outra. Para ele, se a observação não pode ser a base do conhecimento, então em outra coisa o conhecimento tem que estar baseado. Esta "outra coisa" é o consenso obtido em determinada comunidade. Conhecimento, nesta perspectiva, passa a ser o estado de espírito que prevalece em determinada comunidade de convívio em determinado momento.

18 A versão em português está na coletânea *Problemas da Revolução Científica*, organizada por R. Harré, Editora da USP, 1976.

19 A discussão sobre o avanço do conhecimento só se impôs depois que a física newtoniana começou a apresentar problemas. Enquanto se cometeu o erro de supor que esta cosmologia era definitiva, não fazia sentido perguntar como a ciência poderia avançar para além de Newton. Como hoje não se comete o erro de supor que o sistema einsteiniano é definitivo, a pergunta "como a ciência pode avançar para além de Einstein" faz todo sentido.

Referências bibliográficas

EVANS-PRITCHARD, E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Oxford University Press, 1936.

BORGER, R. & CIOFFI, F. (Eds.) Explanation in the Behavioural Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

HACKING, I. The archeology of Foucault. In: HOY, D. C. (Ed.) Foucault: a critical reader. London: Basil Blackwell, 1986.

LATOUR, B. Give me a laboratory and I will raise the world. In: KNORR-CETINA, K. & MULKAY, M. (Eds.) Science Observed. London: Sage, 1983.

4. A abordagem pragmática do conhecimento*

Paulo Roberto Margutti Pinto

A melhor receita para o progresso da filosofia é o debate aberto. Quando li o texto de Renan Springer de Freitas, contendo fortes críticas à perspectiva pragmatista que defendi em meus comentários ao texto do professor Peter Munz, tive uma grata surpresa. Isto me motivou a respondê-las aqui.

Antes, contudo, gostaria de fazer alguns esclarecimentos a respeito do que considero ser a posição de Nietzsche e a de Derrida, quando discuti o texto de Munz. Isto é necessário porque, na nota nº 7, Freitas considera que andei praticando alguma forma de "ginástica semântica" ao afirmar que as perspectivas de Nietzsche e Derrida são semânticas. Parece-me que não, e explico por quê.

No caso de Nietzsche, vemos claramente que, ao tentar dar uma resposta sobre 'o que' uma coisa é, conclui que as palavras e as coisas são incomensuráveis. A partir deste ceticismo semântico, passa a considerar a noção de verdade por um prisma pragmático. Embora as conclusões de Nietzsche levem a uma concepção pragmática da verdade, a perspectiva que utilizou como ponto de partida ainda é originariamente semântica. Isto contamina inevitavelmente qualquer pragmatismo que possa haver em Nietzsche. Não é por acaso que Heidegger o acusa de ser o último dos metafísicos, aquele que, ao inverter a oposição entre 'ser' e 'devir', dando primazia ao devir, construiu a última variação das visões filosóficas que Platão legou à tradição filosófica.

O caso de Derrida é semelhante. Tenho a forte suspeita de que, embora seus resultados tenham sabor pragmatista, a abordagem de Derrida é originariamente semântica, como a de Nietzsche. De fato, Derrida afirma que a escrita é condição de possibilidade da filosofia, que o filósofo está inescapavelmente condenado a escrever, mesmo quando denuncia os efeitos da escrita e defende a autoridade da verdade (falada) presente.

Este dilema se repete sempre que a filosofia se recusa a aceitar sua condição textual e aspira a uma pura contemplação da verdade. A principal conseqüência é a dissolução das distinções binárias da razão logocêntrica, revelando um processo em que os opostos se fundem, em uma constante e indecidível troca de atributos. Está claro que estas colocações envolvem certo tipo de metafísica, ainda que muito peculiar. E esta 'metafísica' foi obtida a partir de uma perspectiva semântica, já que a intenção de Derrida é, antes de mais nada, mostrar em que consiste a filosofia. Isto também contamina inevitavelmente qualquer elemento pragmatista que possa ser encontrado em sua obra. Não é sem razão que alguns de seus críticos o acusam de adotar uma nova forma de "solipsismo transcendental", em que a única coisa real é o texto. Se isto é verdade, então Nietzsche e Derrida efetivamente se aproximam. E a razão disso está no fato de que, em que pese o teor pragmatista de suas conclusões, ambos partem de perspectivas originariamente semânticas. É isto que os coloca mais próximos da filosofia tradicional do que o segundo Wittgenstein – que parte de uma perspectiva puramente pragmática, não contaminada pela metafísica tradicional. Estes esclarecimentos são necessários para evitar qualquer mal-entendido sobre as críticas que faço a Peter Munz. Maiores detalhes serão discutidos a seguir.

Na mesma nota, Freitas afirma que tento extrair da dicotomia entre semântica e pragmática muito mais do que ela pode oferecer. E isto nos leva diretamente à discussão da parte substantiva de seu texto. Esta dicotomia, embora tenha suas limitações, fornece alguns dos elementos e os critérios necessários para separar as duas tendências que caracterizam o pensamento filosófico contemporâneo. Estas tendências, grosso modo, podem ser assim distinguidas: uma, caracterizada pela busca do fundamento último da realidade – obtido geralmente por via transcendental –, denominada metafísica tradicional; a outra é a pragmatista, segundo a qual a busca pelo fundamento último da realidade nada mais é do que uma quimera.

Enquanto a tendência metafísica se preocupa com a natureza última das coisas e entende o conhecimento como uma representação verdadeira, a

pragmatista entende o conhecimento como adequação entre os seres humanos e seu ambiente, geralmente conseguindo desmontar, a partir daí, as construções metafísicas e, como conseqüência, buscando explicações menos ambiciosas, marcadas pelo caráter pontual e falibilista. Deste ponto de vista, defino como "semântica" a perspectiva voltada para a essência, para a verdade da representação, para o fundamento último; "pragmática" é a perspectiva voltada para o conhecimento como instrumento para a ação, para o sentido da contingência de nossas explicações. E, na medida em que a perspectiva pragmática nos liberta das ilusões metafísicas que infestam a perspectiva semântica, ela me parece, de fato, constituir um inequívoco avanço em relação a esta última.

É verdade, porém, que a dicotomia proposta para distinguir as tendências consideradas é provisória, contingente e, como já afirmei, tem suas limitações. A maior delas talvez esteja precisamente na dificuldade em explicar autores como Nietzsche e Derrida, cujas perspectivas constituem um misto de características provenientes dos enfoques semântico e pragmático. Eles pertencem a uma fase de transição, estão a meio caminho em relação às perspectivas que acabo de definir e, por isso, revelam-se refratários à classificação. Mesmo assim, em que pesem as limitações da distinção proposta, preferi mantê-la em virtude de seu caráter abrangente. Classifiquei Nietzsche e Derrida na perspectiva semântica porque considerei mais importante caracterizá-los com base no seu ponto de partida, que é, inequivocamente, de caráter semântico. Embora seus respectivos pontos de chegada tenham, por motivos diversos, um caráter pragmatista, este não é puro, estando ainda contaminado por preocupações de tipo metafísico que uma perspectiva pragmática mais consistente poderia evitar.

A distinção que adotei inclui até mesmo a dicotomia que Freitas assume como mais digna de consideração: aquela entre Popper e Wittgenstein, autores que representam os dois grandes esforços para responder às questões epistemológicas do século XX. Na opinião dele, o confronto entre Jarvie e Winch reedita o debate entre uma epistemologia naturalizada e uma de tipo popperiano. Embora isto não seja inteiramente correto do ponto de vista da história do pensamento filosófico, vou aceitá-lo, por economia de espaço e porque, afinal de contas, esta dicotomia está em harmonia com a perspectiva que adotei.

No que diz respeito ao confronto Jarvie vs Winch, Freitas afirma não saber se Jarvie está certo, mas considera que Winch está muito equivocado.

A partir da leitura de seu artigo, porém, fica a impressão de que suas simpatias vão para o lado de Jarvie, o discípulo de Popper. Em virtude disso, para iniciar a discussão e marcar minha posição, acho oportuno mostrar que a tese de Jarvie não pode estar certa. Esta tese foi muito bem resumida nas seguintes palavras de Freitas:

> *Para ele [Jarvie], bom discípulo de Popper que é, é irrelevante saber se dada explicação ajusta-se ou não a alguma 'forma de vida' se o que está em questão é saber se esta explicação é válida ou não.*

Vamos considerá-la em detalhes e, a seu respeito, formular uma questão: independentemente da verdade ou falsidade desta tese, de quem é o vocabulário que envolve as expressões "explicação", "ajustar-se a", "forma de vida", "válida" e "não válida"? A resposta é muito simples: o próprio vocabulário em que estamos discutindo o problema é o de Jarvie, não o dos Azande. Estamos aqui enfrentando o dilema de todo etnólogo, que, ao estudar uma outra cultura – envolvendo uma outra linguagem –, conta apenas com sua própria linguagem, que pressupõe a sua própria cultura. Pior ainda, para relacionar uma linguagem à outra, ele adota uma metalinguagem – que nada mais é do que sua própria linguagem elevada a um nível superior.

No caso em pauta, temos: a) a linguagem dos Azande; b) a linguagem de Jarvie (o inglês); c) a metalinguagem de Jarvie (ainda o inglês que ele fala, mas agora colocado em um nível superior, em que ele pode falar tanto da linguagem dos Azande como do inglês; o vocabulário já citado pertence a esta metalinguagem). Ora, isto significa que Jarvie está transportando para a metalinguagem na qual discute o problema toda a cultura que esta metalinguagem pressupõe. Se os Azande tivessem tendências etnológicas em sua cultura, eles estariam utilizando sua própria metalinguagem como base para estabelecer as relações entre sua cultura e a de Jarvie. Neste caso, seriam os pressupostos da cultura Azande que determinariam a avaliação da cultura de Jarvie.

Em outras palavras, quando Freitas, expondo as idéias de Jarvie, afirma que "o fato de os Azande serem capazes de conversar inteligivelmente sobre bruxas não torna explicações para doenças em termos de bruxaria mais aceitáveis", pergunto: não torna as explicações em termos de bruxaria mais aceitáveis para quem? A resposta é imediata: para Popper ou Jarvie, certamente. Um 'etnólogo' Azande poderia utilizar a 'metalinguagem' Azande

para refrasear esta afirmação como segue: "o fato de os europeus serem capazes de conversar inteligivelmente sobre bactérias não torna explicações para doenças em termos de infecções mais aceitáveis". Isto é assim porque, para os Azande, as explicações em termos de bruxaria são perfeitamente corretas, já que fazem parte de sua forma de vida.

Não adianta muito tentar mostrar que, ao contrastar os conhecimentos científico e zande, podemos constatar que os Azande, como nós, também tentam evitar contradições. Já sabemos que as palavras 'contradição' e 'inconsistência' pertencem ao vocabulário metalingüístico de Jarvie, não dos Azande. Além disso, esta 'descoberta' de uma característica comum aos europeus e aos Azande parece-me completamente cega ao que de fato está ocorrendo.

Prestemos um pouco mais de atenção ao mecanismo utilizado pelos Azande: se alguém que não pertence a uma linhagem de bruxos pratica uma bruxaria, eles tentam eliminar a 'inconsistência' dizendo tratar-se de um bruxo "brando". Verdade que não fomos nós que impusemos esta 'inconsistência' aos Azande. Mas também é verdade que não sabemos em que sentido esta 'inconsistência' é pensada por eles. Mais ainda: a solução adotada para eliminar a 'inconsistência' é inaceitável em termos europeus. Com efeito, é como se estivessem dizendo que um bruxo que não é bruxo, mas pratica uma bruxaria, é um bruxo brando! Em termos da lógica zande, isto pode estar correto, mas em termos da lógica de Jarvie, que parece não querer ver a diferença, a contradição continua. A melhor explicação que tenho para isto é a seguinte: queira Jarvie ou não, os Azande desenvolveram uma forma própria de racionalidade, que não é necessariamente comensurável com a racionalidade européia.

Cabe observar que nem sequer a tendência a evitar contradições precisa ser pensada como uma característica transcultural comum a todos os homens. Para tanto, gostaria de lembrar aqui certas características de uma sociedade imaginada pelo segundo Wittgenstein. Esta sociedade seria profundamente preocupada com a finitude, a impotência e a fragilidade do ser humano e, por isso, teria desenvolvido uma matemática contraditória. Cada demonstração matemática que envolvesse uma contradição seria entendida, nesta sociedade, não como algo a ser evitado, mas como mais um exemplo dessa mesma finitude, impotência e fragilidade...

Em síntese, o equívoco objetivista de Jarvie salta aos olhos quando percebemos que, para avaliar se uma dada explicação é válida ou não, parte

do pressuposto de que é possível desligá-la da correspondente forma de vida em que ela ocorre. Isto só poderá ser feito se houver uma 'metarracionalidade', da qual a racionalidade dos Azande e a de Jarvie constituem instâncias particulares. Mas as coisas são colocadas de forma tal que esta 'metarracionalidade' parece coincidir com o conhecimento científico, na forma em que foi desenvolvido pelas sociedades européias. É isto que permite a Freitas afirmar, ao final da exposição das idéias de Jarvie, que não há qualquer inconveniente em tomar o conhecimento científico como parâmetro para o exame de outras formas de conhecimento. Contra tal equívoco, que pretendo já ter desmascarado com os argumentos apresentados, replico: há inconveniente sim, e muito grave. Tal inconveniente se chama etnocentrismo cego. A ilusão que temos no sentido de considerar as 'explicações científicas' mais 'satisfatórias' provém muito mais do fato de que os defensores de tais 'explicações' possuem armas muito mais poderosas do que as dos Azande. Assim, em um conflito entre as duas culturas, os Azande estariam fadados à derrota. E isto permite que a linguagem e o vocabulário do vencedor sejam impostos aos vencidos. A forma de racionalidade do vencedor é sobreposta à do vencido. Pelo que sei, este é o mecanismo que tem predominado na história até hoje: a vitória pela força das armas, não do argumento racional.

Algo muito semelhante ocorre com a questão que preocupa Popper, tal como apresentada por Freitas ao caracterizar a tendência que parece contar com suas simpatias:

> *Para ele [Popper], entender o conhecimento científico é entender como teorias determinadas são substituídas por teorias melhores com a passagem do tempo, e saber a que vem a ciência é questão de saber se, de fato, tal substituição se verifica (a questão 'como' depende, evidentemente, da questão 'se'). Enquanto a resposta for sim, o conhecimento científico valerá alguma coisa.*

Esta questão está, certamente, formulada em uma metalinguagem que pretende discutir a substituição de uma teoria científica por outra. Mas é claro que ela também envolve uma série de pressupostos. Para a discussão, os mais importantes são aqueles que estabelecem os critérios segundo os quais uma teoria é melhor do que outra. Popper parece estar convencido de que tais critérios podem ser determinados objetivamente. Kuhn, por sua vez, considera que não existe uma linguagem neutra capaz de realizar esta tarefa. Com o objetivo de fundamentar a posição popperiana, em uma importante nota (nº 4),

Freitas afirma que é possível comparar, "sem qualquer problema", uma teoria 'a' com uma teoria 'b' por meio de uma teoria 'c', desde que esta última seja formulada de maneira a não incluir os pressupostos de 'a' e 'b'.

Com o objetivo de combater a ingenuidade desta posição, afirmo que não há como fazer, sem problemas, a comparação proposta por Freitas. Ele mesmo reconhece que não há uma teoria absolutamente neutra, e, por isso, mesmo uma teoria 'c' que fosse independente dos pressupostos de 'a' e 'b' ainda traria consigo seus próprios pressupostos. Ora, como avaliar os pressupostos da teoria 'c'? Serão eles adequados somente porque não envolvem os pressupostos de 'a' e 'b'? Por quê ? Ou serão eles adequados porque expressam uma 'racionalidade superior', capaz de avaliar qualquer teoria científica? Sem pressupostos cosmológicos fundados nesta 'racionalidade superior', como poderemos saber se a cosmologia newtoniana significou algum avanço em relação às cosmologias anteriores ? Assim, não me parece que Popper ou Freitas possam fazer a comparação proposta sem assumir seus próprios pressupostos, que poderão ser julgados à luz de outra teoria – por exemplo 'd' –, que envolverá outros pressupostos, diferentes dos de 'c'. Isto significa que, em última instância, a resposta à questão sobre se uma dada teoria foi substituída por outra melhor depende da metateoria na qual ela é feita. Variando a metateoria, varia a resposta. Isto relativiza a resposta e dá ao conhecimento científico um caráter 'social' que se choca de frente com as pretensões objetivistas de Freitas e Popper.

Se a alternativa proposta por Jarvie não é possível, então a de Winch poderá apresentar algum atrativo maior para a presente discussão. De fato, o que Winch faz é alertar o etnólogo para o fato de que a explicação científica e a mágica são ambas perfeitamente pertinentes em seus respectivos contextos culturais. Mais ainda, ele nos previne: contrastar tais explicações é equivocado, pois envolve uma visão etnocêntrica. Assim, o melhor que temos a fazer é tentar compreender como os Azande atribuem sentido às suas crenças mágicas, articulando-as à totalidade de sua cultura. Tendo em vista a linha de argumentação que desenvolvi, acho que deixei claro ser impossível ao etnólogo efetuar o estudo de uma outra cultura sem contaminá-la com seus próprios pressupostos etnocêntricos. Este dilema, infelizmente, afeta a todos nós.

Mesmo assim, a perspectiva de Winch oferece, sobre a de Jarvie, a vantagem de reconhecer os perigos do etnocentrismo inconsciente, não assumido. A alternativa winchiana parece mais adequada, pois, embora não

possa evitar o etnocentrismo inerente a toda etnologia, pelo menos tem consciência dele e procura mitigá-lo, para não deformar exageradamente as peculiaridades da racionalidade Azande. Isto basta quanto à disputa entre Jarvie e Winch – Popper incluído.

Em alguns pontos de seu artigo, Freitas faz certas críticas à minha posição que revelam alguns equívocos de interpretação. Tais equívocos são perfeitamente explicáveis, tendo em vista que surgiram a partir da leitura do curto texto em que discuto a posição do professor Munz. Mesmo assim, é necessário esclarecê-los, para que as posições em confronto possam ser aferidas mais adequadamente. O primeiro equívoco se refere à identificação de minha posição com a do segundo Wittgenstein. Como Munz se referiu a este autor e, na minha opinião, interpretou-o equivocadamente, fui obrigado a retomar algumas das teses das Investigações para justificar minha interpretação. Todavia, embora admire este autor e seja por ele influenciado, não considero que só devemos perguntar pelo uso das palavras. Tal atitude é essencialmente destrutiva e pertence a uma fase do pragmatismo que já foi superada. A pergunta pelo uso é importante e deve ser feita em determinados casos, mas existem outras questões importantes que não podem ser deixadas de lado.[1] Estas outras perguntas permitem a construção de um novo tipo de explicação filosófica, que, embora tenha caráter conjetural, está voltada a domínios que pertenciam à metafísica tradicional. Talvez os domínios não sejam tão amplos como os da ambiciosa metafísica tradicional, mas, mesmo assim, pertencem a ela. Por exemplo, um pragmatista como Davidson pode perguntar-se sobre o que é o significado e oferecer uma explicação bastante plausível. A diferença em relação à metafísica tradicional está em que esta explicação é tida como pouco abrangente, meramente conjetural, e sujeita a revisões. Uma das diferenças entre os pensadores pragmatistas e os metafísicos tradicionais está nas constantes reformulações de suas próprias posições, a partir dos contra-exemplos encontrados no percurso.

Torna-se possível, agora, contestar a afirmação feita por Freitas, de que Popper vislumbra a possibilidade de fazer perguntas mais importantes do que aquelas envolvidas pela dicotomia que propus entre a perspectiva pragmática e a semântica. Está claro que outras questões também são permitidas pela dicotomia mencionada, algumas das quais podem ser efetivamente mais importantes do que aquelas ligadas apenas ao uso das palavras. Mas acho que também já mostrei que as "perguntas mais importantes" de Popper, do modo como são formuladas, pressupõem a aceitação de uma racionalidade

'transteorética' que se revela, em última instância, transcultural. Esta racionalidade não parece uma hipótese adequada, dada a constatação do inevitável etnocentrismo que acompanha as metalinguagens transculturais.

Outro ponto que merece esclarecimento é a distinção entre ciência e superstição. O professor Munz procura mostrar que os exageros da perspectiva de Derrida acabam por eliminar esta distinção. A estratégia de Munz é clara: no argumento que desenvolveu, tenta refutar Derrida em virtude da conseqüência indesejável que sua filosofia produz – a eliminação da dicotomia ciência *vs* superstição. Inferi daí – e corretamente, suponho – que esta distinção é cara a Munz. Em oposição a isto, procurei mostrar que esta distinção é proveniente da perspectiva semântica, que anseia pelas coisas mesmas. Até Freitas concorda comigo neste ponto quando diz que a perspectiva semântica busca um critério absoluto de distinção que não existe.

No entanto, surgem alguns equívocos de interpretação. Freitas atribui a mim a tese de que a solução do problema da distinção entre ciência e superstição requer um rompimento radical com a perspectiva semântica – realizado pelo segundo Wittgenstein.

Em primeiro lugar, confesso que o problema desta dicotomia não constituía minha maior preocupação quando optei pela perspectiva pragmática. Esta última pode fornecer uma distinção em termos falibilistas, quando necessário. Em segundo, o rompimento com a perspectiva semântica aconteceu gradativamente e sob diversas formas, envolvendo inúmeros autores, como Peirce, James, Dewey, Quine e Wittgenstein. É verdade que este último assumiu uma atitude predominantemente destrutiva em relação à metafísica tradicional. Mas esta atitude não era a única possível e talvez nem mesmo a mais eficaz para um pragmatismo atuante.

Vou tentar esclarecer o que penso: o filósofo tradicional adota a estratégia de refutar uma teoria alternativa quando consegue mostrar que ela envolve o abandono da distinção entre ciência e superstição. Como filósofo pragmatista, adoto uma estratégia diferente: mostrar que esta distinção é contingente e provisória. Ela não passa de uma conjetura que fazemos com os critérios atualmente disponíveis. Se for necessário,[2] poderemos estabelecer certos critérios por meio dos quais, dentro de certos limites, conseguiremos fazer uma distinção aproximada, falibilista, entre ciência e superstição no interior de nossa própria cultura. Mas tais critérios não podem e não devem ser utilizados para, por exemplo, comparar nossa ciência e a visão mágica da cultura Azande, sob pena de grave deformação etnocêntrica do objeto de estudo.

Ainda discordando de Freitas, gostaria de dizer que todas estas considerações permitem que apliquemos à ciência a metáfora do jogo. Com efeito, do mesmo modo que o jogo, a ciência pressupõe um conjunto de regras que delimita fronteiras. Da mesma forma que se anula o gol feito por um jogador em impedimento, também se anula um resultado obtido por meio de um experimento malfeito. A ciência não se compara a um jogo de futebol imaginário, em que qualquer gol tivesse de ser validado. Ela se compara ao jogo de futebol real, em que somente os gols feitos de acordo com as regras devem ser validados (porque somente os resultados obtidos de acordo com as regras da investigação científica devem ser validados). Além disso, a ciência não se compara a um jogo de futebol imaginário que pudesse ser confundido com outros jogos, mas sim ao jogo de futebol real, que se distingue claramente dos demais jogos. O jogo da ciência se distingue do jogo da religião, por exemplo, e, em seu interior, podemos distinguir, por exemplo, o jogo da matemática do jogo da física e do jogo da geografia. Aqueles que jogam o jogo da ciência têm mais possibilidades de permanecer dentro do jogo; aqueles que jogam um jogo novo, alternativo para a ciência, tenderão a ser colocados fora do jogo. Mesmo assim, em casos excepcionais, como o de Einstein, poderão vir a fazer parte, como jogadores que introduziram novas regras e produziram novos jogos.[3]

Aqui chegamos, finalmente, à última questão proposta por Freitas em suas críticas à perspectiva pragmatista. Não seria muito alto o preço a ser pago para podermos fazer as afirmações aqui discutidas ? A perspectiva pragmática não falharia em sua tentativa de fornecer um bom antídoto contra a confusão ? Meu colega responde afirmativamente a estas duas questões. Para justificar a resposta, ele utiliza uma estratégia que considero, no mínimo, estranha. Avalia vários "usos" da tese pragmatista, em autores tão díspares como Kuhn, Bloor, Winch, Latour e Foucault. Todos eles são interpretados como partilhando o princípio pragmático fundamental de que não há qualquer diferença entre a ciência como corpo de conhecimento e a ciência como prática organizada de um grupo.

Em suas avaliações desses autores, Freitas exige de Kuhn a aplicação do princípio wittgensteiniano relativo ao uso, alegando que o filósofo está abandonando seu pragmatismo para adotar explicações de tipo popperiano. Acusa Winch, Latour e Foucault de substituir o "anseio pelas coisas" pelo "anseio por credenciais", coisa que Popper já provou desnecessária. De todos, o único a ser poupado é Bloor, que tem razão "até certo ponto", pois

uma das implicações de sua perspectiva é a idéia de que a aceitação de uma teoria nos diz mais sobre os valores adotados pela comunidade científica do que sobre os méritos intrínsecos dessa teoria.

Esse procedimento, todavia, enfraquece enormemente a conclusão a que Freitas pretende chegar. Com efeito, ele pretende demonstrar que os diversos usos da tese pragmatista em nada a recomendam. Ora, muitos representantes do pragmatismo contemporâneo, como Peirce, James, Dewey, Wittgenstein, Quine, Sellars, Putnam, Davidson e Rorty foram deixados de lado nessa avaliação. A exclusão mais surpreendente é a de Wittgenstein, que Freitas identifica com minha posição. Já que esses autores importantes não foram avaliados, como poderemos saber com certeza que suas respectivas formulações do pragmatismo não são recomendáveis? Além disso, se o próprio Freitas chega a reconhecer que há um "uso" (o de Bloor) que é correto "até certo ponto", então há, pelo menos, – queira ele ou não – alguma coisa que recomenda a tese pragmatista.

Não me parece, porém, que a discussão deva caminhar por aí. As críticas de Freitas envolvem uma série de equívocos que, uma vez esclarecidos, poderão fornecer elementos para uma resposta mais adequada aos problemas em pauta. Os equívocos mencionados se referem à caracterização da posição pragmatista, à caracterização da posição de Popper e da posição do próprio Freitas. Tenho dúvidas a respeito não só da classificação de todos os autores citados como pragmatistas, mas também, e principalmente, do conceito que Freitas tem do pragmatismo. Julgo equivocado considerar que suas teorias constituem "usos" da tese pragmatista,[4] assim como exigir de qualquer uma delas a aplicação do procedimento wittgensteiniano de perguntar pelo uso. Tenho receio de que as doutrinas do Popper retratado por Freitas não correspondam com exatidão às que podemos efetivamente encontrar na obra de Popper. Finalmente, considero que a posição que ele mesmo defende não é tão popperiana quanto pensa. Desse modo, ao invés de debater com Freitas as interpretações que faz desses autores, o que poderia tornar esta discussão interminável, vou adotar outra estratégia. Discutirei os equívocos que apontei, tentando esclarecê-los. Minha expectativa é que tal procedimento fornecerá as respostas que devo a meu colega.

Inicialmente, tomemos o problema da caracterização do pragmatismo. Diferentemente do que afirma Freitas, prefiro localizar suas origens não em Durkheim ou Wittgenstein, mas nos autores que efetivamente inauguraram o movimento, como Peirce, James e Dewey. Seguindo a caracterização deste

último, que é retomada por Rorty, gostaria de dizer que o pragmatismo é mais corretamente caracterizado se o pensarmos como surgindo da aplicação do modelo biológico darwiniano ao conhecimento. O resultado desta aplicação é a constatação de que o conhecimento é constituído por meio do processo pelo qual os seres humanos se adaptam ao meio ambiente. Deste ponto de vista, ele é antes uma forma de adaptação ao meio do que uma representação acurada da realidade. Se levarmos esta perspectiva até suas últimas conseqüências, perceberemos que se trata de uma visão holista que rompe radicalmente com a filosofia tradicional. Com efeito, esta última entende o conhecimento como uma representação obtida por meio da contemplação desinteressada. Essa representação é uma cópia fiel da realidade, com pretensões ao status de verdade absoluta. Isto leva ao fortalecimento das oposições tradicionais entre teoria e prática, descoberta e invenção, fato e valor, filosofia e ciência. Já a perspectiva pragmática entende o conhecimento como instrumento para a ação, obtido por meio da participação interessada. O instrumento para a ação, embora revele sua funcionalidade por meio da eficiência que nos propicia ao lidar com o mundo, não precisa ser necessariamente uma cópia fiel da realidade. Além disso, ao ter sido elaborado para enfrentar o mundo contingente em que vivemos, ele não tem pretensões ao status de verdade absoluta. Como instrumento para a ação, o conhecimento é provisório e sujeito a retificação (falibilismo). Isto leva ao enfraquecimento das oposições filosóficas tradicionais: a teoria é uma construção racional interessada, pois tem finalidades e aplicações práticas. O conhecimento é simultaneamente uma invenção e uma descoberta, já que é criado pelo ser humano e permanece como tal porque descobrimos que ele funciona no mundo. Os fatos são formulados no interior de teorias interessadas, envolvendo valorações. A filosofia não está acima ou abaixo das demais ciências, mas ao lado delas, diferindo apenas em função da generalidade de suas hipóteses.

A perspectiva original que acabei de expor resumidamente foi criticada, na primeira metade do século XX, como uma nova forma de subjetivismo e relativismo. A estratégia das críticas da época consistia em acusar o pragmatismo de, como metadiscurso, constituir uma filosofia absoluta que contraditoriamente afirma que a ciência e a filosofia são relativas. Deste ponto de vista, o método pragmático, que segue a regra pragmática de perguntar pelas conseqüências práticas – que são contingentes –, contraditoriamente pressupõe, para ser fixado como método, uma filosofia absoluta. Além disso, o pragmatismo pressupõe contraditoriamente uma realidade que é dada e construída pelo

sujeito. Mais ainda: ao afirmar que a verdade é uma convenção e, portanto, contingente, o pragmatismo pressupõe involuntariamente uma racionalidade absoluta que estabelece aquela definição não-convencional de verdade. Por questão de espaço, não rebaterei tais críticas em detalhe. Pretendo apenas dizer que essas críticas são feitas do ponto de vista da filosofia tradicional, a partir do modelo da contemplação desinteressada e da idéia de conhecimento como representação acurada da realidade.

O problema com tais críticas está em que elas utilizam exatamente o modelo que o pragmatismo rejeita para atacá-lo. Se o pragmatismo assumisse os princípios da filosofia tradicional, seria, claro, uma doutrina contraditória. Ao criticar, todavia, o modelo tradicional, o que o pragmatismo propõe é um novo modelo, no qual aquilo que a filosofia tradicional considerava inexplicável torna-se perfeitamente possível. Assim, em momento algum é necessário pressupor uma filosofia absoluta para fixar os princípios e os métodos do pragmatismo. Não há qualquer contradição ou círculo vicioso envolvido, pois o pragmatismo é uma conjetura que se reconhece como tal, admitindo, portanto, a possibilidade de retificação. Não se trata, porém, de uma retificação de tipo popperiano, obtida por falsificação.

Os pragmatistas já mostraram há muito tempo que a tese falsificacionista de Popper é ingênua.[5] A retificação depende das circunstâncias específicas em que ela ocorre, circunstâncias estas que podem admitir, em certos casos, mas só em certos casos, o mecanismo popperiano de falsificação. Este mecanismo não constitui uma lei geral que regula a adaptação dos seres humanos a seu ambiente. Não há tais leis gerais. Isto, porém, não nos coloca no domínio do mais completo subjetivismo ou do relativismo. Possuímos regras de conduta e raciocínio nas quais acreditamos, mesmo que sejam provisórias. Embora aceitemos que elas sejam retificadas um dia, só procederemos a tal retificação quando houver motivos suficientes para tanto. Por exemplo: os lógicos conservam até hoje o *modus ponens* como forma válida de raciocínio porque, desde o momento em que ele foi proposto até os dias de hoje, não houve motivos para retificá-lo ou mesmo rejeitá-lo. Ele ainda faz parte do conjunto de nossas crenças mais sólidas. Entretanto, assim que surgir um problema que o *modus ponens* não seja capaz de resolver satisfatoriamente, estará condenado a alguma forma de retificação. Não mudamos com freqüência todas as nossas crenças de uma só vez (isto talvez nunca aconteça). Costumamos mudar a maior parte delas quando há uma revolução. Assim, sempre resta um conjunto de crenças mais ou menos estáveis que nos permitem manter as coisas funcionando.

Para tornar mais clara a situação em que nos encontramos, invoco a famosa analogia de Neurath, que compara a ciência e os cientistas a um navio em alto-mar. Quaisquer problemas que surjam deverão ser resolvidos de forma a manter o navio flutuando. Mas não há regras absolutas: os problemas ligados à ação são contingentes e demandam soluções também contingentes (falibilistas). Assim, a perspectiva pragmatista parece oferecer inúmeras vantagens em relação à filosofia tradicional, cujo enfoque é fundamentalmente semântico. E o preço a ser pago por adotá-la consiste em reconhecer a contingência de nossas soluções. Mas espero ter deixado claro que isto não implica, de maneira alguma, cair no relativismo total e abandonar o curso de ação trilhado até agora. Para tanto, serão necessários motivos mais fortes do que este. Este preço é muito menor do que o filósofo tradicional tem de pagar ao tentar explicar o mundo segundo uma perspectiva aprioristicamente absolutista, pois nem tudo se acomodará pacificamente à camisa-de-força que sua perspectiva traz consigo.

Os fundadores do pragmatismo foram alvo das críticas citadas porque eles mesmos ainda não tinham percebido todas as conseqüências da perspectiva que adotaram. Em virtude disso, além de utilizarem um vocabulário muito ligado à filosofia tradicional, conservaram alguns dos cacoetes da mesma, o que permitiu o tipo de crítica que receberam. A situação mudou muito, porém, na segunda metade do século XX, quando o pragmatismo recebeu novo alento (em uma perspectiva lingüística), com os trabalhos de Wittgenstein, Quine e Sellars, que foram em seguida retomados por Putnam, Davidson e Rorty. Nesta fase, o pragmatismo assumiu sua forma mais amadurecida. Os últimos autores citados estão mais conscientes da necessidade de escoimar o novo modelo biológico do conhecimento de todo resquício ligado ao modelo representacionalista tradicional. Assim, eles predominantemente adotam a atitude de desconstruir a filosofia tradicional, enfraquecendo suas dicotomias. Também enfatizam o tratamento pontual de problemas, evitando propor construções sistemáticas mais ambiciosas.[6]

Se isto que apresentei até agora é verdade, então a maior parte das afirmações de Freitas sobre o pragmatismo estão equivocadas. Assim, contra ele, podemos dizer que: a) a pergunta pelo uso das palavras não é a pergunta fundamental do pragmatismo, mas a pergunta que a versão wittgensteiniana do pragmatismo adota como fundamental; b) o pragmatismo constitui, sim, um progresso em relação à perspectiva semântica, porque nos libertou da ilusão milenar de que devemos procurar desinteressadamente pela verdade absoluta

(se, em mais de mil anos, ninguém foi capaz de encontrá-la, já temos motivos de sobra para concluir que todas as pretensas formulações filosóficas da verdade absoluta não passam de conjeturas e suspeitar que, até o momento, só podemos mesmo é fazer conjeturas); c) a abordagem wittgensteiniana é radical porque é perfeitamente consistente com a perspectiva pragmática, a qual é radical o suficiente para desmontar as pretensões absolutistas da filosofia tradicional; d) o rompimento radical com qualquer anseio pelas coisas é condição *sine qua non* para superarmos as dicotomias da filosofia tradicional e obtermos uma visão mais adequada dos problemas e suas soluções (isto não significa que temos a obrigação de resolver o problema da distinção entre ciência e superstição, mas que, se desejarmos fazê-lo, este problema será mais bem resolvido se não adotarmos a posição absolutista tradicional); e) é perfeitamente possível, em uma perspectiva pragmática, perguntar se uma dada teoria é mais ou menos adequada do que outra, por que uma dada teoria surgiu antes ou depois de outra etc. (desde que as teorias pertençam ao mesmo contexto cultural e que os critérios estabelecidos sejam entendidos falibilisticamente, esta discussão pode ser feita pelo pragmatista); f) como já foi mencionado, a ciência pode ser comparada a um jogo (e a comparação é útil); g) o pragmatista Kuhn pode perfeitamente explicar o status paradigmático que o livro de Franklin atingiu por suas realizações sem precedentes (este é um motivo aceitável para retificar o conhecimento. Além disso, a perspectiva de Kuhn não exige que ele se restrinja à análise dos usos aos quais o livro de Franklin se prestou);[7] h) diferentemente de Kuhn, que sempre se manteve preso à visão pragmatista, Bloor parece ter-se desviado dela ao declarar-se um "materialista relativista"; i) não faz sentido acusar pensadores pragmatistas, como Winch,[8] de que substituíram o anseio pelas coisas por um novo "anseio pelas credenciais" (o anseio pelas coisas, no caso da filosofia tradicional, aspira a uma explicação absolutista, ao passo que o "anseio" pelas credenciais, se é que o há – coisa de que duvido –, constitui uma mera hipótese retificável); j) em alguns casos, a discussão sobre o significado das palavras é relevante, pois ela pode estar contribuindo para o avanço do conhecimento[9] (é a perspectiva falsificacionista de Popper, absolutizada, que o leva a defender esta tese apriorística); l) o erro de Derrida não está em não adotar uma perspectiva pragmática ou em não ser um wittgensteiniano, mas sim em que, apesar de suas conclusões apresentarem um elevado teor pragmatista, ele ainda se deixa contaminar pelo mo-

delo tradicional, elaborando uma verdadeira metafísica da ausência (isto não quer dizer, contudo, que muitas de suas colocações não possam inspirar os pensadores pragmatistas, como acontece, por exemplo, no caso de Rorty); m) ao basear o conhecimento na experiência sensível, o filósofo neopositivista está adotando uma perspectiva fundacionalista (pois a experiência sensível é adotada como referencial absoluto), mas, ao basear o conhecimento no consenso da comunidade, Rorty não está adotando uma outra forma de fundacionalismo (pois o consenso é pensado como referencial relativo – o modelo biológico do conhecimento permite aquilo que a filosofia tradicional jamais imaginou ser possível: pensar a partir de um ponto de referência contingente sem cair automaticamente no relativismo absoluto); n) na perspectiva pragmatista, o texto de Monod não teria o mesmo trágico destino de Derrida (este destino, conforme indiquei em meu comentário ao artigo do professor Munz, está previsto para os seguidores norte-americanos de Derrida. Quanto a estes dois pensadores franceses, o que eles dizem pode e deve ser enfrentado a partir de uma perspectiva pragmatista).

Para terminar, passemos à questão do popperianismo defendido por Freitas. Aqui, sinto-me na obrigação de manifestar que não entendi completamente a posição assumida por meu colega. Nela, pude perceber uma certa ambigüidade que parece ser responsável até mesmo pelos equívocos já discutidos. Por um lado, sem qualquer dúvida, Freitas se coloca ao lado de Popper. Isto pode ser depreendido a partir das seguintes afirmações, que encontrei disseminadas por seu texto: a) o conhecimento nada tem a ver com crenças, mas com a possibilidade de produzir erros e corrigi-los; b) entender o conhecimento científico é entender como teorias determinadas são substituídas por teorias melhores com a passagem do tempo (saber se a teoria newtoniana faz sentido não é questão de saber se ela está ou não ancorada em um conjunto de práticas sociais, mas sim a de saber se ela corrigiu ou não alguns erros produzidos anteriormente); c) a explicação de Kuhn – para o fato de o livro de Franklin sobre a eletricidade ter-se tornado paradigmático – é popperiana (ele recorre às suas realizações sem precedentes, e não aos usos do livro); d) questões sobre o significado das palavras são irrelevantes; e) devemos abandonar qualquer anseio por credenciais (não há bases últimas de validação do conhecimento).

Estas colocações deixam transparecer todo o objetivismo de Popper, que, como já mostrei, é subsidiário de uma concepção absolutista da razão falsificacionista. Contudo, meu colega faz algumas importantes retificações na

doutrina popperiana, como se pode ver pelas afirmações que seguem: a) não precisamos estabelecer uma convenção – no caso, o critério da falseabilidade, para distinguir a ciência da não-ciência (porque não precisamos ter uma idéia precisa sobre onde termina a ciência e onde começa a superstição para discutirmos o progresso da ciência); b) a formulação de hipóteses falseáveis é muito mais o procedimento pelo qual o organismo vivo toma conhecimento do ambiente ao qual tem, necessariamente, de se adaptar do que um critério de demarcação entre a ciência e outras formas de conhecimento (sic!); c) ao dizer que a aceitação de uma teoria nos diz mais sobre os valores aos quais os cientistas aderem do que sobre os méritos intrínsecos da teoria, Bloor tem razão até certo ponto. Tais teses são claramente antipopperianas e revelam um surpreendente viés pragmatista na posição de Freitas.

Isto, certamente, envolve um problema de consistência. Se Freitas quiser preservar seu credo popperiano original, acho que estará condenado a abandonar o segundo grupo de teses que assumiu, pois são totalmente incompatíveis com a filosofia de Popper. Para este último, com efeito, é rigorosamente necessário que estabeleçamos um critério de demarcação entre a ciência e a não-ciência. O objetivo fundamental do estabelecimento de tal critério não é pensar o conhecimento do ser humano como adaptação ao meio ambiente por meio do falsificacionismo; a aceitação de uma teoria nos diz muito mais sobre seus méritos do que sobre os valores dos cientistas que a ela aderem.

Porém, se Freitas quiser manter as teses pragmatistas indicadas, deverá, em nome da consistência, abandonar as teses popperianas. Levando em conta os critérios atualmente disponíveis para a avaliação de teorias científicas, ele não poderá ficar com os dois grupos de teses. Feitos estes esclarecimentos, espero, sinceramente, que ele encontre aqui motivos suficientes para perceber a que vem a abordagem pragmática do conhecimento, deixando de lado o problemático objetivismo apriorístico popperiano e assumindo integralmente os princípios pragmatistas que já rondam seu pensamento.

Notas

* Este texto constitui uma réplica a "A que vem uma abordagem pragmática do conhecimento?" de autoria de meu prezado colega Renan Springer de Freitas.

1 Muitas das questões que Freitas lista como importantes se incluem aqui, como, por exemplo, se uma teoria é melhor ou pior do que outra, se duas teorias são compatíveis ou não, por que uma teoria surgiu antes ou depois de uma outra etc. Dependendo das circunstâncias, todas elas podem ser perguntadas e respondidas por um pensador pragmatista. A única diferença está em que as respostas obtidas constituirão meras conjeturas sujeitas a correção.

2 Em alguns pontos de seu texto Freitas considera que, se tivéssemos de estabelecer uma distinção rigorosa entre ciência e não-ciência, teríamos de adotar a perspectiva pragmática, que seria a única capaz de fazê-lo por meio da noção de 'forma de vida'. Em primeiro lugar, não temos, forçosamente, de estabelecer esta distinção. Esta necessidade surgirá em formas de vida específicas. Em segundo, não considero esse condicional verdadeiro: se tivéssemos de estabelecer tal distinção, também poderíamos adotar uma perspectiva semântica. Eu tenderia, mesmo, a inverter este último condicional: é quando adotamos uma perspectiva semântica que somos conduzidos a estabelecer a distinção mencionada.

3 Freitas critica também a noção de "parentesco de família", por meio da qual Wittgenstein relaciona os diversos tipos de jogos. Para ele, a noção de parentesco é um contra-senso nos marcos de uma perspectiva pragmática, já que supõe uma descendência comum. Este é outro equívoco a ser esclarecido. A expressão mais correta para o que Wittgenstein pretende dizer é 'semelhança de família'. A perspectiva essencialista tradicional considera que todos os diferentes jogos são assim chamados porque têm algo em comum, uma essência comum. Contra essa perspectiva, Wittgenstein considera que os diversos jogos são assim chamados não porque têm uma essência comum, mas porque apresentam semelhanças análogas àquelas dos membros de uma mesma família: uns têm o mesmo nariz e boca, outros têm o mesmo nariz e pé, outros têm os mesmos olhos e boca etc. As combinações são inúmeras. E são elas que nos autorizam a dizer que determinadas pessoas são membros da mesma família, mesmo que, consideradas individualmente, não tenham todas as propriedades que constituem as características marcantes da família. O mesmo se aplica aos jogos: eles se assemelham por meio de inúmeras combinações das propriedades que os caracterizam, mas nenhum deles possui todas essas propriedades ou algo que pudéssemos chamar a 'essência do jogo'. Desse modo, contra as expectativas de Freitas, a noção de 'semelhança de família' não constitui qualquer contra-senso, mas uma genuína alternativa pragmática à perspectiva essencialista.

4 Elas poderiam, no máximo, constituir diferentes formulações ligadas ao princípio pragmatista.

5 Ou seja, a teoria científica faz contato com o mundo apenas em suas fronteiras, que estão muito distantes do seu cerne principal. Em virtude disso, quando uma das proposições ligadas à fronteira é falsificada, há uma multiplicidade de procedimentos lógicos *ad hoc*, mas perfeitamente aceitáveis, de readaptar o corpo da teoria de modo a protegê-la da falsificação. A falsificação da teoria não é o resultado de uma coação lógica que os fatos impõem ao cientista, mas sim o resultado de uma opção teórica feita por ele.

6 Renan de Freitas diria que eles são todos popperianos sem o saber. Porém, reitero aqui que o falibilismo proposto pelos pragmatistas é mais flexível e funcional do que o de Popper. Como já mostrei, este filósofo ainda se baseia em um objetivismo extremado, que, ele sim, pressupõe uma forma de racionalidade absoluta.

7 A bem da verdade, nem a perspectiva de Wittgenstein, que concentra sua atenção nos usos das palavras, e não dos livros.

8 Não pretendo discutir aqui os casos de Latour e Foucault. O primeiro, porque conheço muito pouco, embora a apresentação de suas idéias, feita por meu colega, revele, à primeira vista, uma posição pragmatista. Quanto a Foucault, não sei dizer ao certo se é um pragmatista. Acho seu caso complexo demais para ser decidido nos limites da presente discussão.

9 Acredito que é isto que está acontecendo na presente discussão com Freitas sobre o significado correto do termo pragmatismo.

5. Valor de fato*

Cristina Magro

Entre os diversos mitos que compõem a tradição cultural do Ocidente está o de que a ciência se caracteriza – e ao mesmo tempo se notabiliza e se auto-ratifica – pelo acesso privilegiado a uma realidade objetiva independente e dada, cujas leis de funcionamento cumpre a ela 'descobrir'. À ciência se atribui a propriedade principal de fazer previsões e permitir o controle... de tudo.

O exercício dessas capacidades é conquistado graças ao cumprimento fiel de uma série de procedimentos, como a aplicação sistemática de um método particular, o chamado método científico, que, se acredita, tem o poder de afastar do processo de investigação e dos resultados da análise quaisquer ingerências indesejáveis do pesquisador, pejorativamente caracterizadas de "subjetividade" e "circunstancialidade". De acordo com esse modo de pensar, o uso dessa estratégia garante que os resultados da investigação científica sejam objetivos e universalmente válidos. A universalidade das afirmações, em oposição à localidade de resultados e à particularidade de observações, tem sido historicamente preconizada como condição essencial de respeitabilidade nesse domínio.

Alcançar essas propriedades depende então da fidelidade a certos princípios, como a concentração de esforços na investigação de núcleos duros de necessários incondicionais para o aparecimento dos fenômenos que interessa compreender, de pequenas ilhas de regularidades que se pretendem uni-

versais e definidoras mesmo do objeto analisado – ainda que à custa de um alto grau de abstração, de um distanciamento cabal da experiência.

O que estou ressaltando aqui – e ao mesmo tempo aquilo a que estou me contrapondo – é que ordinariamente se pensa que o que a pesquisa científica produz é a revelação de características regulares encobertas do mundo dito externo ou do comportamento observável, e não que a própria pesquisa e seus resultados são uma inventiva manufatura humana que, histórica e recursivamente, aderiu à estética da regularidade e da generalização como formato ideal de seu produto.

A idéia de objetividade como independência do investigador e conformação com fatos de um mundo externo está estreitamente relacionada à de verdade e à de racionalidade, sendo as ciências naturais o próprio paradigma da racionalidade humana. É essa relação, muitas vezes não explicitada – dada sua natureza inquestionável na tradição cultural do Ocidente –, que compele literatos, filósofos, historiadores, lingüistas, pesquisadores das ciências humanas em geral, cujos interesses não se enquadram necessariamente nos limites das ciências naturais, a perseguir a cientificidade de suas conclusões segundo parâmetros dessa área, visando a conquistar-lhes o estatuto de verdadeiras e ao mesmo tempo permitir que sejam vistas como produtos do exercício da razão (Rorty, 1991a). Assim, relevantes questões que poderiam ser colocadas no interior de estudos humanísticos sequer são levantadas. São aprisionadas por uma disciplina balizadora de resultados exprimíveis em moldes que não lhes cabem, deixando de fora – e à guisa de 'mistério' – muito mais do que se consegue, de dentro, explicar.

Esse apreço pelo estatuto privilegiado das ciências matemáticas e da natureza é, por exemplo, bastante claro no domínio dos estudos da linguagem. No período pré-saussureano, era explícito o desejo de "elevar o conhecimento da linguagem à dignidade de ciência, seguindo para isso o movimento positivo das ciências morais, aproximando-a das ciências da natureza através da idealização" (Médina, 1978; Normand et al., 1978). Foi esse movimento que Saussure perseguiu, dando como inaugurada a era científica dos estudos da linguagem. Foram os anseios de seus contemporâneos que Saussure reuniu e expressou, definindo para a disciplina um objeto abstrato, regular – isento da heterogeneidade lingüística experimentada nas trocas cotidianas e na mudança histórica – e os elementos e princípios de análise aos quais qualquer estudo da linguagem, para merecer o estatuto de científico, deveria se submeter. A despeito da novidade produzida por Saussure nesse domínio,

pode-se rastrear em outros expoentes do pensamento ocidental tanto a continuidade dos princípios teóricos de que ele se valeu (Derrida, 1972) quanto a passiva aceitação do conceito tradicional de linguagem (Harris, 1996).

Em uma ação que acabou por influenciar as ciências humanas como um todo e cujas seqüelas ainda se sentem após cerca de um século dentro da própria lingüística, apesar da ebulição e visibilidade alcançadas pela disciplina nas três últimas décadas seguindo um novo inaugurador da disciplina – Noam Chomsky –, foi Saussure quem estabeleceu, nesse âmbito, uma série de dicotomias célebres como, por exemplo, *langue/parole*, significante/significado, sincronia/diacronia, fato/valor. As gerações de lingüistas que se seguiram – e a maioria dos cientistas humanos que atenderam a esse toque – cristalizaram seus esforços no estudo dos primeiros membros de cada um desses pares, que eles entenderam como sendo o único caminho possível para atingirem a meta de cientificidade em seus estudos: constituíram um objeto abstrato, formal, atemporal, e então considerado objetivo. Pensaram assim poder alcançar, e de modo estável, o conhecimento das relações estruturais entre os componentes das línguas. No entanto, outras leituras de Saussure diferentes daquelas que fizeram os recém-intitulados lingüistas, em outras circunstâncias, foram e têm-se mostrado possíveis (Mandelbaum, 1968; Harris, 1990).

Na rede de crenças e práticas que constitui o domínio da ciência, a respeitabilidade das afirmações dos cientistas é ainda garantida por outros tipos de procedimentos cautelares associados aos que vimos descrevendo. O estatuto prestigiado das afirmações científicas, acredita-se, se dá pela correlação estreita que estas mantêm com fatos do mundo. E é precisamente essa relação de espelhamento fiel, propiciada por uma formulação lingüística adequada, que torna essas afirmações verdadeiras. Embora essencial no processo de constituição do domínio, e embora objeto de variadas descrições, a forma lingüística dos textos científicos raramente é vista como coexercendo responsabilidade direta na aura de independência que esses textos têm com relação aos seus autores e de dependência do efetivo exercício da racionalidade.

Assim, é ainda comum vermos os autores de textos acadêmicos se comportarem dentro dos limites rígidos do emprego de sentenças impessoais e da voz passiva, ou do chamado "plural de modéstia", relegando ao fundo o autor-indivíduo e focalizando os feitos idealmente independentes daquele que os marca com sua indelével assinatura. É corrente os cientistas

evitarem também avaliações não-exprimíveis numericamente, prestigiarem uma linguagem lógica próxima de formalizações algébricas em detrimento da linguagem discursiva, tida como insuficiente e inadequada para expressar a maravilhosa perfeição do universo que eles estão ocupados em aprender. Os cientistas, então, salvo privilegiadas exceções, acabam adotando um estilo insosso de encadeamentos argumentativos previsíveis, pretendendo dar voz a uma razão que precisa ser, aqui, incondicional e desincorporada. Nietzsche, escritor consciente dos feitos e efeitos da linguagem, parece ter sido o primeiro pensador a apreciar, com seu estilo irônico e não raro ácido, a idéia de que o argumento mais racional e desapaixonado é uma instância apenas da polêmica que venho desenvolvendo aqui, um esforço para mascarar a natureza parcial e partidária do trabalho científico (Nehamas, 1985; Magro, 1993).

Movemo-nos então para perto de um outro mito associado ao primeiro: o de que se pode distinguir – e ao fim e ao cabo é necessário que se distingam – núcleos da linguagem que são literais, objetivos, inequivocamente não-ambíguos em sua representação de fatos, e extensas margens de sentidos secundários, translatos, metafóricos, as expressões do valor, do subjetivo, do particular, do contingente. Tanto essa dicotomização quanto a escolha do que seja dela central e periférico se fazem em termos da seleção promovida pelos cientistas dos seus próprios instrumentos e, no caso dos lingüistas, do tipo de objeto que desejam (ou acreditam ser necessário e possível) investigar.

Harris (1981:14-15) chama atenção para o fato de que, ao longo do tempo, a falibilidade do equipamento lingüístico da humanidade tem sido culpada por quase tudo, "desde a crença numa Divindade à perpetuação da discriminação entre sexos", tendo havido reformas e cruzadas de todos os credos promovendo campanhas para aprimorar a questão. Estas incluem propostas de melhorar línguas existentes, eliminar de vez as imperfeições da língua cotidiana, como é o caso do *calculus universalis* de Leibniz, o projeto de uma linguagem artificial, desprovida de qualquer ambigüidade. Ainda notável, nessa mesma direção, é o *Begriffsschrift* de Frege, uma conceitografia, que se define como uma linguagem formular de pensamento puro, imitada da linguagem aritmética, um meio de evitar mal-entendidos e erros no pensamento originados principalmente da linguagem ordinária. Faz parte desses esforços, portanto, o significativo empenho dos cientistas em afastar de seu discurso qualquer marca das circunstâncias da investigação – que se quer atemporal – ou da participação do investigador, pois suas conclusões científicas se querem impessoais e independentes.

Tomar a língua como um conjunto finito de regras que geram um infinito conjunto de sentenças, como o fazem os lingüistas desde Chomsky, é apenas reformular o mito da linguagem em termos abstratos, diz Harris (1981:11). A partir de Chomsky passou-se a acreditar que o conhecimento de tais regras é condição *sine qua non* para indivíduos se encontrarem em comunidades lingüísticas e serem capazes de trocar pensamentos uns com os outros conforme um plano pré-arranjado dessas regras, resistente a falhas e a ingerências circunstanciais. No interior da disciplina, tal qual definida por esse engenheiro do Instituto de Tecnologia de Massachusetts, os lingüistas têm chegado a uma formalização e abstração máximas de seu objeto e, ao mesmo tempo, a uma pertinência mínima para o entendimento de questões cruciais, como a interpretação de textos, a conversação, a (in)compreensão mútua.

Desse modo, o que se produz no processo de investigação é tido como independente do pesquisador, de seus interesses privados ou públicos – de seu senso ético, de sua postura política. Em se tratando de assuntos como ética e responsabilidade, são marcantes as expressões "a responsabilidade da ciência ou a ética científica" em detrimento de "a responsabilidade/a ética dos cientistas". É como se a ciência existisse sem os cientistas. Mais precisamente, é como se a ciência não fosse exatamente o conjunto de redes conversacionais dos cientistas aceitas pelas comunidades que lhe reservam papel decisório em disputas das mais cotidianas. Mas ciência é o nome abstrato dado ao conjunto das práticas daqueles que as constroem, por elas se apaixonam, a elas se dedicam e nelas acreditam. E isto é precisamente o que, em recursão, lhe confere tamanho prestígio na cultura ocidental.

Nesse contexto é, então, um problema falar da relação entre ética e linguagem – não só no domínio da ciência como em qualquer outro em que se pretende estar a linguagem representando fielmente um mundo exterior. Aí supõe-se ser natural a separação em domínios distintos da existência humana entre questões de valor (como tradicionalmente se vê a ética) e questões de fato (como ordinariamente se pensam as questões relevantes em ciência) e, conseqüentemente, seu tratamento por disciplinas disjuntas.

Quem de nós compartilhar minimamente essas idéias ouvirá a pergunta pela relação entre fato e valor, ética e linguagem, ou pela postura ética das teorias científicas como uma mera preocupação de filósofos ou como um filosofar impertinente sobre os afazeres dos cientistas, que já têm problemas demais para ainda se preocuparem com essas questões, aí ditas menores. Ou

ainda poderá ouvi-la como um filosofar de cientistas ou um filosofar de filósofos que não são bons o bastante para lidar com as essências e se dedicam a discussões especulativas sobre relações externas a seu objeto, apenas tratável nos termos objetivos dos núcleos literais de significação. Em tempos de "politicamente correto", poderá ainda entender que tal discussão se alinha com o patrulhamento ideológico da moda, uma normatização indesejável, pois os intelectuais sérios se pretendem livres para sua 'descoberta da realidade'.

Como não integro qualquer um dos grupos anteriores, no que se segue procurarei trazer contribuições pertinentes a esse debate. Quero argumentar que nem esse modo de pensar a ciência nem o de ver a linguagem necessitam ser mantidos e que eles correspondem, literalmente, a uma desvalorização tanto do que fazemos ao fazer ciência quanto do que fazemos ao estar na linguagem. Se formos capazes de processar mudanças significativas nesse modo de ver na direção que vou sugerir, o que aparece em seguida é a compreensão da ciência como um conjunto de atividades de cientistas responsáveis pela própria escolha e configuração de suas teorias e pelo direcionamento de suas pesquisas.

Comecei falando dos critérios de validação da ciência no Ocidente: o apelo para uma realidade externa independente, o uso de proposições representativas dessa realidade, a previsão. É de dentro da ciência, mais especificamente da neurofisiologia, que me parece ter surgido o melhor (o mais elegante, o mais convincente) questionamento desse conjunto de crenças. Humberto Maturana, a partir de seus estudos experimentais sobre a visão, afirma que, como seres vivos, somos constitutivamente incapazes de observar um mundo de objetos independentes de nossa própria observação.

Replicando o famoso experimento da rotação do olho da rã, feito inicialmente por Roger Sperry na década de 40, Maturana se deu conta de que perceber consiste no desencadeamento de uma série de correlações neurofisiológicas que são fruto de uma longa história de acoplamento estrutural com o ambiente onde os seres vivos desenvolvem sua ontogenia. Perceber não é, como a tradição ocidental insiste em nos fazer crer, a captação de um mundo exterior a um organismo e independente dele, e a conseqüente computação desse meio em representações internas.

Além disso, afirma Maturana, nosso sistema nervoso não tem condições de constituir, no seu interior, essas tais representações sobre as quais, nessa cultura, estão assentadas as noções de percepção, linguagem, conhecimento,

memória (Maturana, 1970, 1997a, 1997b; Maturana & Mpodozis, 1997). Essas conclusões tão radicais o levaram a refletir sobre o próprio conhecimento científico e sobre a fenomenologia que observamos no viver dos seres humanos, como a linguagem.

No caso do conhecimento científico, aplicando recursivamente essas idéias construídas no domínio da neurofisiologia e constituindo assim aquilo que ele chama de "epistemologia experimental", Maturana compreendeu que uma explicação científica, como qualquer outra, é a reformulação de nossa experiência de uma maneira aceita pelo conjunto de observadores envolvidos na explicação (Maturana, 1997c, 1990). Para ele, portanto, o critério de validação das explicações científicas não é o acesso privilegiado a uma realidade objetiva e independente, até mesmo porque não é assim que o conhecimento se dá. Nossas explicações, científicas ou não, são validadas por critérios estabelecidos pela própria comunidade, que as aceita ou rejeita como explicações com base nesses critérios. O que para ele é peculiar às explicações científicas é que as construímos sob a forma de um mecanismo gerativo não-reducionista, que correlaciona gerativamente fenômenos observados num domínio com o funcionamento de um mecanismo que está em outro domínio de descrições.

Assim, além da ênfase atribuída por Maturana à comunidade de observadores que a cada momento valida as observações, para ele a predição é apenas um dentre outros requisitos para a composição do mecanismo explicativo em que consistem as explicações científicas, de tal forma que a predição não pode ser usada nem para caracterizar nem para corroborar, sozinha, qualquer explicação científica. O que Maturana nos diz aqui é que, para entendermos o que é fazer ciência, é preciso entendermos nosso observar, e este se dá na comunidade do viver na linguagem, na qual tornamos possível o mundo de sujeitos e objetos no qual vivemos. Isso se pode resumir num aforismo: "Tudo é dito por um observador".

Desse modo, a linguagem é, em Maturana, algo diferente daquilo que o Ocidente descreve como sistemas autônomos de símbolos que medeiam esquemas conceituais e o mundo, ou como indício de certos processos cognitivos, como instrumento de comunicação, como representação da realidade. Linguagem é comportamento, é atividade recursiva e consensual entre membros de comunidades que mantêm uma história recorrente de interações. É no exercício coletivo da linguagem que emergem referentes, significados, símbolos, a possibilidade de fazer recortes, de falar em regularidades, em

raciocínio, cognição, consciência. Aquilo que pudermos descrever como uma gramática, aquilo que pudermos apontar como significados na língua são produtos – e não requisitos apriorísticos individuais para a participação em uma comunidade falante qualquer. Isto é exatamente o inverso do modo de ver a linguagem acalentado no Ocidente. Aqui, a linguagem nem é uma transcendente propriedade distinguidora do *homo sapiens,* nem se reduz a configurações neuronais, eventos particulares do domínio da fisiologia, como descreve a ficção das neurociências deste fim de século, conforme se lê, por exemplo, em Churchland (1993).

Escolhi partir da ciência porque é como cientista que aqui me interessa tratar da avaliação das teorias que produzimos ou nas quais nos engajamos. É como cientista que me interessa falar em ética, linguagem e ciência, ainda que meu trabalho esteja impregnado da esperança de dissolvermos as fronteiras disciplinares, as fronteiras entre ciência, filosofia e arte, que tanto são, elas próprias, a sustentação das dicotomias da tradição cultural do Ocidente quanto, ao mesmo tempo, são por elas sustentadas.

No entanto, diversos aspectos consoantes com esse modo de ver têm uma história já centenária na filosofia. Na Europa, Nietzsche foi o primeiro a 'destranscendentalizar' dicotomias do mundo ocidental e a mostrar, então, que poderíamos viver sem elas (Nietzsche, 1992).

Na crítica ao "mito do dado", Sellars afirma que o que fazemos ao nos referirmos a uma situação qualquer caracterizável como sendo de conhecimento não é dar uma descrição empírica daquele episódio ou estado; é colocá-lo no espaço lógico de razões, de justificação, e o que demonstramos é que somos capazes de justificar o que estamos dizendo (Sellars, 1991, seção 36). Em outros termos, o conhecimento é inseparável da prática social de justificar nossas afirmações uns para os outros, e não consiste na apreensão de objetos empíricos de conhecimento apresentados diretamente à nossa mente. Nada há fora das nossas sentenças que nos permita justificá-las.

A essa destruição da idéia fundacional do empirismo, da idéia de que podemos distinguir entre o que é dado à mente e o que é dado pela mente, junta-se o argumento de Quine de que não é possível distinguir entre verdades analíticas e sintéticas, entre significado e fato (Quine, 1951), que Rorty aponta como resíduos da distinção aristotélica entre essência e acidente, e do qual a tradição ocidental não conseguiu ainda se livrar (Rorty, 1979:165-212, sobre Sellars e Quine na filosofia que ele chama de pós-analítica). O artigo Two Dogmas of Empiricism de Quine é particularmente relevante para os

lingüistas, pela argumentação que envolve implicações do conceito de significado e sua distinção da noção de fato. O curioso é que esse seu trabalho forneceu elementos produtivos tanto para o holismo e o pragmatismo desenvolvidos por Rorty, por exemplo, quanto para a epistemologia naturalizada a que o próprio Quine se afiliou, lamentando posteriormente que o refinamento excessivo de seu raciocínio no artigo em questão tenha apontado noutra direção da qual ele viria a discordar.[1]

A esses filósofos podemos reunir ainda o segundo Wittgenstein (1953), principalmente em sua recusa à idéia de uma linguagem privada e da linguagem mediação/representação perpetuada pela tradição ocidental, e em sua proposta de compreendê-la em termos de jogos de linguagem móveis, variáveis, circunstanciais.

Hoje, a filosofia da mente e da linguagem de Davidson é um excelente roteiro na mesma direção. Ele rejeita a idéia de esquemas conceituais e, conseqüentemente, a distinção entre algo que é lingüístico e algo que é externo à linguagem e que torna as sentenças verdadeiras (Davidson, 1974). Sugere também que descrições em termos microestruturais (usando o vocabulário de neurônios e sinapses, por exemplo) e descrições em termos macroestruturais (crença, desejo, intenção) são irredutíveis uma à outra. Ele entende que cada uma delas está num domínio diferente e atende a diferentes propósitos, não se podendo dizer que uma seja mais verdadeira que a outra. Julga indesejável a perspectiva reducionista da ciência que insiste em colapsar essas duas instâncias descritivas (Davidson, 1980). Uma terceira tese defendida por Davidson e que nos interessa aqui é que as metáforas não têm qualquer sentido especial, adicional, nem requerem qualquer recurso semântico ou cognitivo extra além daqueles envolvidos em nossa atribuição de sentidos ordinários. Assim, não há como distinguir entre sentidos secundários, translatos, e sentidos primários, literais, com base no maior ou menor espelhamento da realidade ou no número de processos cognitivos envolvidos em sua produção (Davidson, 1978).

Rorty (1991b) articula essas três teses davidsonianas no que ele chama de "fisicalismo não-redutivo". Por fisicalismo entendemos uma disposição para descrever quaisquer fenômenos em termos tanto microestruturais quanto macroestruturais, em termos tanto não-intencionais quanto intencionais sem que nenhuma das descrições tenha qualquer privilégio de natureza ontológica sobre a outra. O fisicalismo implica fundamentalmente, portanto, uma postura de independência – ou de abandono – das categorias transcendentais a que

está presa a tradição ocidental. Por não-redutivo entendemos que os vocabulários micro e macroestruturais, não-intencional e intencional são diferentes e participam de jogos de linguagem diferentes, não podendo um substituir o outro em nome de uma suposta verdade ontológica. Assim, Davidson e Rorty mantêm a idéia de um espaço psíquico, mental, do qual palavras como desejo, planejamento e interesse são constitutivas. Mantêm o espaço físico, do corpo, do qual palavras como neurônio, prótons e nêutrons são constitutivas. A redução de um ao outro, ou a eliminação do mental em favor do físico (supostamente o único tratável cientificamente) ou vice-versa – as alternativas apresentadas pelas ciências cognitivas hoje – resultam, desse ponto de vista, desastrosas.

O mesmo movimento encontramos em Maturana: aquilo a que habitualmente denominamos o mental, o psíquico, nele devem ser entendidos como processos, como fenômenos relacionais em que nosso viver humano se dá: o humano não ocorre na interioridade corporal, ainda que dela dependa, mas na dinâmica de relação com o meio na linguagem (Maturana, 1997d). A mente não está na cabeça, mas na relação (1985).

Agora precisamos explicitar nossa própria noção de ética. Precisamos configurá-la fora da arquitetura conceitual tradicional. Precisamos arrancá-la do limbo dos princípios transcendentes e universais sem os quais algumas de nossas atividades poderiam passar, permitindo-nos articular adequadamente nossos afazeres em instâncias diversas de nossa vida como afazeres que dependem de nossos próprios afazeres. Tomemos a idéia de ética como postura, uma disposição para ação no mundo caracterizada por sua maior ou menor capacidade de inclusão de outros no nosso mundo ou de visualização dos outros que estão ao nosso redor. Enquanto uma disposição para ação é também emoção e, se estivermos imersos em afazeres que produzem sociedades mais igualitárias e livres, mesmo que eventualmente não consigamos dar a nossas escolhas justificativas racionais, ainda assim saberemos exatamente o que é ou não é desejável em termos de uma coletividade. A força da ética, assim entendida, podemos reconhecer inclusive no vocabulário de uma corrente teórica qualquer. Isto é, sendo postura, todo mundo tem uma, quer aceite reconhecê-la e explicitá-la, quer não.

Como, então, falar das atividades científicas sem eximi-las da responsabilidade de fazerem parte de redes de conversações mais amplas que as dos escritórios e laboratórios em que se dão, ao mesmo tempo em que reconhecemos suas contribuições relevantes para a melhoria das condições de vida das pessoas que direta ou indiretamente participam de/são afetadas por nosso trabalho ?

A projeção, produção e continuidade da pesquisa científica têm sido discutidas com muita propriedade por Latour (1988, 1993), sem priorizar quaisquer das forças que aí atuam. Ainda que bastante envolvido com o trabalho em laboratórios de biologia, com a pesquisa biológica, o pensamento de Latour nos ajuda a nos dar conta de como foi que, na história recente da lingüística, o objeto de estudo do gerativismo se impôs, redefinindo todas as regras da disciplina.

Por um lado, é preciso reconhecer o esforço despendido pelos pesquisadores fiéis ao credo na corroboração e aprimoramento da teoria desenvolvida por Chomsky[2] e, ao mesmo tempo, mencionar que as inovações trazidas para a área ampliaram o círculo de conversações dos lingüistas de forma a incluir nele especialistas em inteligência artificial e neurociências, por exemplo. Por outro lado, é preciso reconhecer o vocabulário normatizante e de controle com que a teoria foi e é construída: desde o início dessa era sucederam-se inúmeros modelos, sem se alterar a direção perseguida a este respeito.

É preciso ainda reconhecer o (indevido) refluxo, para a fenomenologia humana, da comparação com os computadores, que já faz parte mesmo da teoria psicológica de Fodor (1975, 1982) que lhe dá sustentação. É assim que os lingüistas falam hoje em *input* e *output* referindo-se àquilo que se ouve e ao que se fala, em módulos da mente, em processamento de símbolos, em processamento cognitivo, na natureza algébrica da recursividade lingüística, com a naturalidade (e literalização!) que ao longo desses quase trinta anos de gerativismo a recorrência das conversações de estatuto privilegiado produziu nesse vocabulário. Essa associação entre corpo e máquina, mente e *software*, permitida pelo cartesianismo adotado por Chomsky, encontrou ambiente propício para se desenvolver, de um ponto de vista tanto técnico quanto estético dos critérios de cientificidade da época.

Parece-me desnecessário explicitar em detalhe as idéias de Chomsky, tal a penetração de sua doutrina em círculos acadêmicos e profissionais. Mas algumas observações ainda cabem aqui. Chomsky e seus seguidores afirmam que todo ser humano traz, como parte de seu equipamento genético, um conjunto de regras (atualmente renomeadas "princípios e parâmetros") e um conjunto de *a priori* conceituais inatos, representados na mente[3] daquele que deverá se tornar um falante-ouvinte. Estes são um pré-requisito suficiente para, mediante exposição a dados "imperfeitos" de uma língua qualquer, ser acionado no indivíduo o "dispositivo para aquisição de linguagem" e desenvolver-se nele uma gramática que é um conjunto de regras de natureza

essencialmente sintática que lhe permite enunciar sentenças da língua. No entanto, essa capacidade, infinita, é impossibilitada de se mostrar inteiramente por causa dos limites da própria existência humana: limites de memória, limites de tempo, interferência prejudicial de nossas mundanas circunstâncias. Essa capacidade infinita é, ela mesma, regida por regras, não é livre. Sofre restrições de natureza sintática. Como apontei anteriormente, é clara aqui a procura da essência da linguagem formulada como um sistema abstrato constituído por código de natureza matemática, lógica, perfeita, cuja aplicação é perturbada por acidentes de uso e percurso.

A promessa de suplantar os limites do humano e conhecer o essencial da linguagem – o que, de acordo com esse modo de ver, significaria conhecer, ao mesmo tempo, parte das capacidades cognitivas da espécie – foi e ainda continua a ser, em certos círculos, sedutora. Tal perspectiva estabelece definitivamente a descontinuidade entre os animais humanos e os outros animais, tendo como elementos distinguidores o número de símbolos que cada espécie manipula e a variedade de informações que consegue transmitir.[4] Esse é, então, um discurso de limites e de exclusões, não um discurso que ressalte as surpreendentes possibilidades que nos abre a linguagem em termos de configurarmos nela uma variedade de mundos possíveis, de fornecermos explicações e descrições concorrentes não por sua maior ou menor aproximação da verdade ou da realidade, abstratamente definidas independentemente da linguagem em que essas são formuladas, mas por sua utilidade na satisfação de nossas perguntas, curiosidades e dificuldades.

Paralelamente, outro conjunto de práticas excludentes cumpriu papel decisivo na projeção da linha de pensamento chomskyana dos anos 70 até o início dos anos 90 (quero fazer-me aqui otimista e considerar que esta situação começa a se alterar): os decretos departamentais e de agências financiadoras de pesquisa direcionaram a seleção de pessoal e de verbas claramente para pesquisadores engajados no desenvolvimento daquele modelo teórico particular, que se tornou então um *must* acadêmico. Ainda tiveram papel importante as cúpulas de associações de lingüistas selecionando trabalhos apresentados em seus seminários e congressos, e definindo temáticas para seus encontros sempre focalizando o gerativismo; políticas editoriais como a da revista *Language*, que determinou a seleção de seus artigos em termos da referência à pesquisa relevante que, aqui, significava "pesquisa realizada naquela corrente teórica particular"[5] e a réplica do editor, uma nota à própria resenha de Taylor; e também Hopper (1989), sobre a atitude

programática dessa teoria, estabelecendo limites precisos para a disciplina e os disciplinados).

Ainda que, no recente vídeo A Construção do Consenso, Chomsky tenha aparecido para muitos como o arauto de mais uma novidade no campo, ao reconhecer que pelo menos no nível do discurso – um nível maior do que aquele de que modelos teóricos de sentença estão equipados para tratar – há margem para uma atividade interpretativa de fato, parece-me que o que se pretende ali é justamente denunciar os perigos da "excessiva valoração" dos fatos. Aplicar as idéias expressas nesse vídeo à análise do próprio documentário permite-nos ver os grosseiros recursos de que a produção se valeu para construir a imagem do imparcial cientista prejudicado pelas irracionais forças externas do poder. A quem queira estender as observações lançadas aí, em situações jornalísticas e políticas, para o domínio da ciência como ele a exerce, um lembrete: a se manter a dicotomia, não podemos nos esquecer de que a subjetividade é constitutiva da objetividade. É nessa oposição que uma e outra se definem e se sustentam como modo de pensar. O que Chomsky faz nesse vídeo é procurar consolidar a idéia de objetividade e dos prejuízos da subjetividade, e assim reunir seu rebanho já bastante disperso pela falência das muitas promessas de felicidade futura com que iniciou o programa gerativista na academia, reinstaurando o promissor caminho da verdade.

Maturana (1997c) e Rorty (1997) são unânimes em apontar que a busca da objetividade, o apreço pela verdade como representação perfeita de uma realidade externa independente correspondem a um modo de relação interpessoal caracterizado pela intolerância para com o diferente e pela exigência de obediência. Ambos indicam, cada um a seu modo, que é nas redes de conversação, apenas nelas e dependentes delas – porque nenhuma regularidade ou essência ou realidade há fora dos jogos de linguagem daqueles que 'linguajeiam' – que configuramos maiores ou menores zonas de concordância. Isto é o que devemos, então, compreender como 'objetivo' e 'verdadeiro', e junto podemos trazer para nossa reflexão a articulação entre a ética e a prática, seja ela cotidiana ou científica.

Dar-nos conta de tudo isso, a meu ver, abre caminho para sermos livres em nosso trabalho, em nossas escolhas teóricas e em nossa crítica das teorias disponíveis. Só assim poderemos dar valor, de fato, à própria linguagem, ao conhecimento e a nossa atividade intelectual.

Notas

* Uma versão reduzida deste texto foi apresentada no XLIV Seminário do Grupo de Estudos Lingüísticos do Estado de São Paulo (GEL) na sessão de Comunicações Coordenadas *Lingüística e a questão ética*, em Taubaté, SP, em 24/5/1996, e publicada nos XXVI Anais do GEL em 1997. Agradeço a Ernesto Perini, a Aurora Rabelo e a Luiz Eduardo Soares pelas valiosas críticas.

1 Ver, principalmente, Quine, 1991.

2 A respeito da tensão entre os profissionais mais proeminentes no início da era Chomsky, ver Harris (1993).

3 A noção de mente em Chomsky é a noção cartesiana, como fez questão de explicitar em seu livro *Lingüística Cartesiana*. Em trabalhos mais recentes, ele colapsa mente e corpo na entidade "mente-corpo", assim, com hífen, e afirma que os lingüistas têm que formular adequadamente as regras lingüísticas e dizer aos neurobiólogos o que eles devem procurar no cérebro em termos de regras gramaticais aí impressas, caso contrário seu trabalho se dará no escuro (Chomsky, 1988).

4 Não é demais repetir que considero equivocada, de princípio, a concepção de linguagem envolvida aí, o que compromete, conseqüentemente, toda a série de inferências nela baseada.

5 Ver a esse respeito Taylor (1990).

Referências bibliográficas

CHURCHLAND, P. S. *Neurophilosophy: towards a unified science of the mind/brain.* Cambridge, Mass.: Bradford, 1993.

DAVIDSON, D. On the very idea of a conceptual scheme. In: DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation.* Oxford: Claredon, 1974.

DAVIDSON, D. What metaphors mean. In: DAVIDSON, D. *Inquiries into Truth and Interpretation.* Oxford: Claredon, 1978.

DAVIDSON, D. Actions, reasons and causes. In: DAVIDSON, D. *Essays on Actions and Events.* Oxford: Claredon, 1980.

DERRIDA, J. O Círculo Lingüístico de Genebra. In: DERRIDA, J. *Margens da Filosofia.* Campinas: Papirus, 1972.

FODOR, J. A. *The Language of Thought.* New York: Crowell, 1975.

FODOR, J. A. *The Modularity of Mind.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1982.

HARRIS, R. *The Language Myth.* London: Duckworth, 1981.

HARRIS, R. *Language, Saussure and Wittgenstein: how to play games with words.* London: Routledge, 1990.

HARRIS, R. A. *The Linguistics Wars.* New York: Oxford University Press, 1993.

HARRIS, R. *The Language Connection: philosophy and linguistics.* Bristol: Thoemmes Press, 1996.

HOPPER, P. Times of the sign. lectures on discourse and temporality. In: HOPPER, P. *Recent Linguistics. Website: contemporary philosophy, critical theory and post modern thought*, 1989.

LATOUR, B. *The Pasteurization of France.* Cambridge: Harvard University Press, 1988.

LATOUR, B. *We Have Never Been Modern.* Cambridge: Harvard University Press, 1993.

MAGRO, C. Um tempo para Nietzsche. In: XLI SEMINÁRIO DO GRUPO DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS DO ESTADO DE SÃO PAULO, Ribeirão Preto, São Paulo. *Anais...* GEL, 1993.

MANDELBAUM, M. Language and chess: de Saussure's analogy. *The Philosophical Review*, LXXVII (3), 1968.

MATURANA, H. Neurophysiology of cognition. In: GARVIN, P. *Cognition: a multiple view.* New York: Spartan Books, 1970.

MATURANA, H. Scientific and philosophical theories. In: LESER, N. et al. *Die Gedankenwelt Sir Karl Poppers: kritischer rationalismus im dialog.* Heidelberg, Carl Winter: Universitätsverlag, 1988.

MATURANA, H. The mind is not the head. *J. Social and Biol. Struc.*, 8 (4):308-310, 1985.

MATURANA, H. Wissenschaft unt Alltagsleben: die ontologie der wissenshaftliche erklärung. In: KROHN & KÜPPERS. *Selbstorganization Aspekte einer Wissenschaftlichen Revolution.* Wiesbaden: Friedrich Vieweg & Sohn, 1990.

MATURANA, H. O que é ver? In: MAGRO, C et al. (Orgs.) *Ontologia da Realidade: Humberto Maturana.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997a.

MATURANA, H. Tudo é dito por um observador. In: MAGRO, C et al. (Orgs.) *Ontologia da Realidade: Humberto Maturana.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997b.

MATURANA, H. Realidade: a busca da objetividade ou a procura de um argumento coercitivo. In: MAGRO, C et al. (Orgs.) *Ontologia da Realidade: Humberto Maturana.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997c.

MATURANA, H. Biologia do psíquico: onde está a mente? In: MAGRO, C et al. (Orgs.) *Ontologia da Realidade: Humberto Maturana.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997d.

MATURANA, H. & MPODOZIS, J. Percepção: configuração do objeto pela conduta. In: MAGRO, C et al. (Orgs.) *Ontologia da Realidade: Humberto Maturana.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

MÉDINA, J. La linguistique: quel objet, quelle science? In: NORMAND, C. et al. (Orgs.) *Avant Saussure: choix de textes (1875-1924).* Bruxelles: Complexe, 1978.

NEHAMAS, A. *Nietzsche: life as literature.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NORMAND, C. ET AL. (Orgs.) *Avant Saussure.* Bruxelles: Complexe, 1978.

QUINE, W. V. Two dogmas of empiricism. *The Philosophical Review* LX (1), 1951.

QUINE, W. V. Two dogmas in retrospect. *Canadian Journal of Philosophy*, 21 (3), 1991.

RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton: Princeton University Press, 1979.

RORTY, R. Science as solidarity. In: RORTY, R. *Objectivity, Relativism, and Truth.* Philosophical Papers Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press. 1991a.

RORTY, R. Non-reductive physicalism. In: RORTY, R. *Objectivity, Relativism, and Truth.* Philosophical Papers Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press. 1991b.

RORTY, R. Is it desirable to love Truth? In: RORTY, R. *Truth, politics and 'post-modernism'.* Spinoza Lecture I. Amsterdam: Van Gorcum, 1997.

SELLARS, W. Empiricism and the Philosophy of Mind. In: SELLARS, W. Science, Perception and Reality. Atascadero: Ridgeview Publishing Co. (1991).

TAYLOR, T. Review of the politics of linguistics by Frederic Newmeyer. Language, 66 (1), 1990.

WITTGENSTEIN, L. Philosophical Investigations. New York: Mac Millan Publishing Co., 1953.

2ª parte

Tendências

6. Acaso e necessidade na ética do crime ou o uso da crítica literária na análise sociológica do discurso ordinário*

Luiz Eduardo Soares

Este ensaio é dedicado a Flora Sussekind, com admiração por suas pesquisas literárias, e a Julita Lengruber, com admiração e solidariedade em sua luta contra a privação de liberdade como recurso penal, sempre que houver qualquer outro meio mais humano e eficiente.

Gostaria de reintroduzir no campo de debates dos cientistas sociais um argumento que tem freqüentado, de formas diferentes e com intensidades distintas, estudos, textos e pesquisas de alguns colegas.[1] Poderia formulá-lo do seguinte modo: a análise da literatura ou (sintética e impropriamente) a crítica literária é relevante e, mais que isso, instrumentalmente útil para investigações sociológicas e antropológicas – em particular para aquelas que tematizam opiniões e representações, padrões normativos internalizados ou pautas valorativas, categorias ou manifestações simbólicas, comunicativas ou cognitivas. A originalidade da perspectiva aqui adotada – se é que existe alguma – decorreria de seu compromisso com uma incorporação mais radical e plena, mais orgânica e funcional do que costuma ocorrer nos esforços de cooperação interdisciplinar. Refiro-me à incorporação de objetos, métodos e orientações teóricas provenientes da tradição dos estudos literários. Insisto na radicalidade da integração proposta porque, na articulação que tenho procurado desenvolver, tais objetos, métodos e teorias convertem-se em mediações necessárias à construção adequada do próprio objeto sociológico, à realização conseqüente do método pertinente e ao cumprimento integral do projeto teórico propriamente sociológico – se é que continuaria a fazer sentido este tipo de classificação, a meu juízo antes institucional e política, simbólica e afetiva, histórica e convencional do que genuinamente requerida por motivos de ordem lógico-conceitual (Soares, 1993).

O segundo propósito deste ensaio é demonstrar, recorrendo às mediações já mencionadas, a presença estruturante dos dilemas determinação/imprevisibilidade, acaso/necessidade na linguagem praticada – ou, se preferirmos, nas formas de vida experimentadas por expressivos contingentes humanos: os internos no sistema penitenciário do Rio de Janeiro.[2] Os prisioneiros vivem uma situação extrema, paradoxalmente muito significativa, em si mesma, e perturbadora para nós todos. Até mesmo porque as mulheres e os homens apenados reencenam, de forma paroxística e hiperbólica, o drama do indivíduo – este personagem tão peculiar e exemplarmente moderno – que se autodefine como livre e finito, autônomo e social, singular e comum, condenando-se, portanto, desde o primeiro movimento de sua autoconstituição reflexiva, à dança imóvel de Sísifo, à insuperável hesitação agonística.

O material empírico trabalhado consiste em cem histórias de vida obtidas em entrevistas realizadas com internos do sistema penitenciário do Rio de Janeiro. São bem mais de duzentas horas a desafiar nossa sensibilidade analítica, gravadas com internos do complexo penitenciário Frei Caneca, que inclui as penitenciárias Milton Dias Moreira e Lemos de Brito, além do presídio Hélio Gomes, e com internas da penitenciária feminina Talavera Bruce.

O título provocativo desta pesquisa, A Ética do Crime, indica o âmbito de seu objeto e sintetiza as interrogações de que parte: com que valores os internos julgam suas próprias trajetórias criminosas, as penalizações a que são submetidos e a sociedade que os pune ? Quais as relações – se houver – entre as características sociológicas, as variáveis que discriminam tipos de delitos e de itinerários pelo mundo do crime e os critérios em que se fundam os juízos de valor proferidos ?

É necessário cautela quando se trata de operar com planos analíticos distintos e diferentes tradições disciplinares (Santos, 1990) – no caso, a antropologia, a sociologia e a crítica literária –, o que tento fazer sem ilusões epistemológicas, seguindo apenas as instruções autorizadas por uma postura pragmática (Rorty, 1991a; 1991b).

Para entender as razões da prudência, basta atentar para o contraste entre duas noções-chave, uma de uso corrente na pesquisa de inspiração sociológica – opinião –, outra freqüente nos estudos de antropólogos – representação. Independentemente dos juízos críticos que ambas possam suscitar, até mesmo no interior das disciplinas em que se legitimem, importa

realçar as diferenças teóricas que expressam – das quais, na verdade, resultam, enquanto categorias vulgarizadas pelos respectivos jargões profissionais. Representações referem-se a imagens ou noções que encerram certas concepções socialmente construídas. Neste caso, o foco incide sobre o caráter construído e compartilhado de tais imagens ou noções. Já as opiniões referem-se a imagens, juízos ou noções valorativamente hierarquizados sobre determinados agentes, situações, ações ou outras opiniões. O foco incide seja sobre o caráter referencial – e, eventualmente, discriminante, isto é, diferenciador da opinião –, seja sobre sua vinculação tendencialmente prescritiva da prática.

Uma representação pode estar subjacente a uma ou várias opiniões, assim como opiniões podem pressupor uma ou conter todo um leque de representações. Enquanto as opiniões freqüentemente desdobram-se em séries inconsistentes, edificam conjuntos contraditórios ou se combinam segundo conexões logicamente nada clássicas, as representações, em função de escaparem à consciência de seu portador, mesmo combinando-se sincreticamente em conjuntos heteróclitos quanto às fontes matriciais de cada unidade significativa, tendem a se subordinar a padrões de relação mais estáveis e, segundo crêem os que operam com esta categoria, dotados de consistência, nos termos da gramática subjacente à linguagem simbólica acionada, culturalmente determinada. Sobretudo, jamais se transmitem diretamente à ação, justamente por funcionarem aquém da consistência dos agentes sociais, dependendo da arquelogia reconstrutiva do pesquisador para se darem à luz.

Estas propriedades – exigência de reconstrução analítica e pregnância cultural de vocação universalista, no âmbito de cada sociedade, grupo social ou mesmo conjunto de sociedades – terminam por afastar os profissionais que trabalham com a categoria representação (em sua origem, aliás, sociológica, desde Durkheim e da escola sociológica francesa) de métodos de extensão probabilística. Entretanto, não existe, aí, uma incompatibilidade de natureza propriamente teórica. Minha proposta é, de um lado, ir, com o apoio da crítica literária, além das representações, mas respeitando sua direção, resolutamente oposta à opinião; de outro lado, recorrer à extensão probabilística dos resultados analíticos ou reconstrutivos topicamente obtidos, cuidando, para isso, das condições de seleção de meus 'informantes', as quais deverão seguir procedimentos estatísticos elementares. Mas estes são passos posteriores aos que aqui apresento, que não pretendem ser mais do que ilustrativos de parte do trabalho projetado.

A introdução da tradição de estudos sobre literatura neste ponto da rota de pesquisa não funciona como um complicador. Ao contrário, resolve problemas, indica limitações de pontos de vista alternativos e torna acessíveis recursos indispensáveis. Veremos, por meio de alguns exemplos, que ampliações da sensibilidade hermenêutica e do espectro do próprio objeto de análise podem advir da aplicação de atenção crítica, inspirada em estudos literários, ao campo discursivo em causa. A releitura assim orientada fará emergir os temas a que aludi na abertura deste texto.

Para mergulhar de vez no literário, isto é, nesta estética nada holista, involuntária e selvagem que encontramos nas narrativas dos internos, em cujo tempo se estendem os múltiplos fios de vidas memoráveis e sombrias, entre heróis mínimos e máximas culpas, é preciso, desde logo, municiar-se da recomendação de Bakhtin (1992:342):

> *as relações do sentido entre enunciados distintos são de ordem dialógica (ou, pelo menos, têm um matiz dialógico). O sentido se distribui entre as diversas vozes (...). Os elementos lingüísticos são neutros a respeito da segmentação em enunciados e se movem livremente, ignorando os limites de um enunciado, sem reconhecer nem respeitar a soberania das vozes (...). Como circunscrever o enunciado? Com o auxílio de fatores metalingüísticos.*

Atentos, tanto quanto possível, para o criado na arte cotidiana e espontânea do discurso ordinário, devemos observar, com especial interesse, que "o sentido se distribui entre as diversas vozes" (Bakhtin, 1992:349), levando em conta que a pluralidade das vozes habita um único discurso, intervindo exatamente para, por meio de marcações distintas (como mudanças sintáticas; alteração no sistema de assignação do sujeito; revoluções nos tempos verbais), separar perspectivas, mundos morais possíveis, conexões causais alternativas, articulações semânticas distintas, enfim, personagens virtuais diferentes, quando não opostos. Separar, diferenciar, mas, ao mesmo tempo, relativizar as distinções e contradições dramatizadas. Enfim, desfeito o novelo que se apresenta sob a aparência da unidade, é a própria leitura e seu centro que se vêem desafiados. Ler é acompanhar metamorfoses, metamorfoseando-se – como, aliás, escreveu, certa vez, Elias Canetti.

As artes da culpa e da dissimilação

Atentemos para o que nos relata o primeiro de nossos narradores, quando o enredo atinge o ápice dramático, e o autor está prestes a reencenar o momento culminante de sua trajetória, ou o ponto mais fundo de sua queda. Ele nos conta que chega o momento em que sua vida sofre a mais significativa inflexão:

> Aí partimos pra lá. Tamos de longe olhando e nada do José sair.[3] Aí (...) descemos no intuito de pegar o José. Aí (...) já entramos na casa. Os moleques tavam jogando bola, sabe? Aí (...) saímos, pegamos todo mundo. Aí (...) o José saiu correndo. Morreu o sobrinho do José, de um ano e oito meses. Morreu a Nara, a mãe do José. O José ficou com um lado todo aleijado. (...) Morreu a Nara e a criança no quarto dos fundos, onde o Carlinhos entrou (...).Eu peguei a mãe do José e (...) eu peguei o José no quarto da frente.[4]

Eis aí, em ação, a técnica narrativa cinematográfica: quando o ato máximo explode, afinal, o relato corta o fluxo narrativo em curso, suspende a cadeia sintagmática anteriormente instaurada e oferece um quadro frio e distante, objetivo e profissional, quase no tom de um laudo pericial, em que são resumidas as conseqüências do ato interrompido.

O sujeito que narra é o personagem que reúne, em si, a dupla autoria, do crime e do discurso. Isso, no início, enquanto a trama arma a emboscada e o salto para o assassinato. Logo depois, quando é preciso mergulhar no olho do furacão, carregando a primeira pessoa na posição penosa de sujeito, é outra voz que se anuncia: as vítimas da violência deslocam-se inadvertidamente para o lugar do sujeito, apassivando-o: morreu fulano, morreu beltrano, sicrano ficou aleijado.

Parece haver, neste caso, dois processos geradores de sentido, que deveriam merecer atenção e tratamento adequado quando o conjunto do discurso em pauta for examinado, ambos identificáveis pelo rastreamento da forma em que se constrói a narrativa. O primeiro processo gerador de sentido elabora e ressemantiza a culpa, travestindo-a de pudor e defensivo recuo do corpo ineliminável da vítima, isto é, do crime e suas conseqüências. E nisso há todo um juízo moral autocrítico e o reconhecimento da não-gratuidade, ao contrário, da necessidade do castigo, como desdobramento natural do destino criminoso, que é pura determinação.

O segundo processo gerador de sentido elabora as relações nada simples entre sujeitos e seus atos, abrindo espaço para a relativização de juízos, ao acentuar o caráter contingente, arbitrário das circunstâncias do crime. Quando se relata um gesto e, alterando-se o ângulo de observação, fracionando-se o contínuo temporal, arrebatam-se as vítimas das mãos dos criminosos, elas não chegam a ser salvas, mas suas mortes emergem em outros enunciados como fatos independentes, que guardam relações agora problemáticas e contingentes com os atos figurados no enquadramento anterior.

Episódios fortuitos condenam um homem a pagar, submetendo-se à imposição estrita da norma e, a seguir, à imposição das disciplinas do confinamento, que ordenam inteiramente tempo e espaço, criando o modelo reduzido de um cosmos que é pura determinação e necessidade. Pode o personagem eventual de uma conexão gratuita e aleatória entre ações e conseqüências arcar com a responsabilidade por dar sentido ao caos da experiência ? Arcar com os custos de impor um fio de continuidade entre partes fragmentárias de alguns miseráveis destinos humanos ?

Os dois movimentos produtores de sentido chocam-se e geram tensão dramática, energia por atrito de opções agonísticas. Vale a pergunta retórica: isso é valioso para quem quer saber algo sobre as significações dominantes experimentadas no confinamento penal ou sobre as formas de vida arquitetadas pelas linguagens acionadas ? Aposto que sim.

Acrescente-se ainda, uma última observação. Wolfgang Iser, em *The Implied Reader*, escreveu: "Às vezes, o diálogo quase se assemelha a uma seqüência de efeitos sem causas" (1990:154. Tradução dos Orgs.). O diálogo interno a um mesmo discurso, contraponto de enunciados ou vozes, pode atuar exatamente como a forma em cujo espaço efeitos e causas se dissociam, desde que a ruptura desloque os enunciados em direções opostas, isto é, para planos diferentes e conflitantes, subsumidos por subjetividades apartadas – que são figuras postas pela própria narrativa, ou melhor, pela estética da culpa e da dissimulação da qual deriva.

Sob a aparência de realismo mimético, descobrimos estratégias bastante mais sofisticadas, e isto abre, para nós, novas possibilidades interpretativas, para além das pesquisas sobre representação ou opinião.

Tempo de conversão

Cito o segundo entrevistado:[5]

> Cheguei no cubículo, arrumei tudo, olhei de novo, aí já comecei a ver uma distância maior entre o presídio e a rua. No desespero que eu tava, eu vi pertinho [referindo-se à visita de inspeção, que fizera para avaliar as condições de fuga e a conveniência de converter-se e mudar-se para a galeria dos crentes]. Aí quando eu fui morar lá é que eu fui ver a distância que era; dava mais de 50 metros [comenta os riscos técnicos de uma fuga daquela distância]. Começaram a surgir dificuldades. Foram surgindo dificuldades, uma atrás da outra (...) Eu comecei a participar do círculo de orações na galeria, mas ainda com aquele objetivo (no maior cinismo), de ficar ali, dar mais um tempo até aparecer o cabo de aço, pra eu poder ir embora (...). Eu fui correndo atrás, correndo atrás, correndo atrás, e o tempo estando cada vez mais difícil, mais difícil. (...) os irmãos já me explicaram que eu deveria fazer algum jejum, jejuar um pouquinho. É necessário pra você se santificar um pouco o corpo, pra poder se desenvolver espiritualmente, aí comecei a jejuar, mas sem saber ainda o propósito certo do jejum. Mas aí comecei e eu fui sentindo realmente uma mudança, entendeu ?, ao ponto de, em uma noite, eu dormindo, eu ouvir alguém falar comigo, entendeu ? De eu chegar num lugar de muita luz, eu ver assim alguém falar comigo, me dar boas-vindas ao reino dos céus. Eu acordei assustado, nunca, nunca tive esse tipo de experiência. Aí acordei, falei com um irmão, que já tinha 12 anos, né ?, transando, aí falei com ele; ele falou assim: "não, rapaz, isso é uma espécie de arrebatamento, você pode ficar tranqüilo, que isso é Deus falando contigo". Aí depois: "mas Deus pode falar com o homem, assim ?" Ele: "pode". Aí começou a me mostrar passagens bíblicas, em que Deus falava com os profetas, entendeu ? Aí daí foi começando. Até que chegou, passados uns 15 dias que eu já estava nessa galeria, o Léo falou comigo: "ô rapaz, você não vai querer as serras não ?" Respondi: "por enquanto, não". Aí ele: "o cabo de aço tá sendo providenciado". Eu falei: "assim que conseguir, você fala comigo.
> Começou a chover no cubículo que eu estava (...), fui obrigado a mudar de cubículo – e o cubículo (nº X) ficou vazio, eu poderia trabalhar nele ainda. Aí foi passando o tempo, foi passando, passando, o Léo tornou a perguntar: "vai querer a serra ?" Eu falei: "não quero mais, não". Ele: "por quê ?". Eu falei: "não quero mais; eu cismei, eu vou sair pela porta da cadeia, não vou sair mais pelo muro". E assim foi que tudo começou, eu fui me convertendo gradualmente."

> Ela ficava falando lá em uma língua desconhecida, mas eu estou ciente de que era comigo, que eu senti, entendeu ? As lágrimas vêm nos olhos, você começa a chorar. É um negócio difícil, né ? Porque, hoje, o cara que já matou tantas pessoas, já participou de assaltos, já fez tanta coisa, o cara chorar em público, é difícil. Então só mesmo uma força maior, só mesmo o poder de Deus que pode fazer isso, que existe, realmente. É difícil de acreditar, assim, mas acontece. A partir do momento que você deixa que o poder de Deus te envolva, que vá apossando totalmente do teu coração, você abre teu coração pra aceitar esse evangelho, você sente uma mudança diferente. Tudo que você um dia já fez, você passa a tomar nojo daquilo.

A comovente narrativa do assassino convertido é bastante rica e formalmente ou literariamente complexa: o presente e a referência direta ao interlocutor guardam uma alteração não apenas no tempo do verbo, mas no sujeito do enunciado, que se transfere para um vago e genérico 'você', que apela, envolve e subsume, em certo sentido – mas não se confunde com – o interlocutor empírico, o entrevistador.[6] A transição observada no plano formal, que a tradição dos estudos literários nos ajuda a identificar e interpretar, remete e reencena a metamorfose existencial dramatizada na conversão. Assim como o narrador pôde render-se à convocação da divindade graças à colaboração do crente mais vivido e experiente, que decifrou o enigma do sonho, assim também o interlocutor – quer dizer, nós todos –, interpelado pela mudança de registro discursivo, pode reencontrar seu caminho, ocupando a posição de neófito e entregando-se à experiência iniciática, concentrada no contato com as diferentes e estranhas línguas que sussurram sob a voz aparentemente cristalina e monológica do narrador. Em uma delas, o interlocutor, sabendo ouvir e querendo lançar-se, descobrir-se-á já sujeito de um relato de conversão e de adesão aos ensinamentos bíblicos. O narrador, em uma das línguas, já descreveu a conversão do interlocutor – só falta a este vivê-la: "você abre teu coração pra aceitar esse evangelho, você sente uma mudança diferente".

A confissão prossegue:

> O mundo da podridão, o mundo das coisas erradas é de onde eu já vim, eu já passei por isso, então pra mim não é mais novidade; novidade pra mim é a palavra de Deus, que a cada dia vai mudando. Você lê um versículo, hoje, você lê uma passagem da Bíblia, você vai entender de uma forma. Amanhã você torna a ler o mesmo versículo, você já vai

entender de outra forma, mas sempre dentro daquilo que você entendeu da primeira vez, não muda, ela se renova, entendeu ?

A abertura do futuro, que abriga outros mundos possíveis além daquele que decorre como que naturalmente da rotina fastidiosa, nauseante e mortificante do presídio, supõe indeterminação e será tão mais ampla quão mais elevada for a taxa de imprevisibilidade. Pensar o amanhã como renovação contínua do mesmo é uma saída para lidar com a angustiante permanência do passado e a extensão do presente mórbido até um futuro longínquo.

O tempo é a pena, na medida em que torna o confinamento – isto é, a restrição do espaço vital – uma condição contínua e permanente. A disciplina encontra no tempo sua matriz, e o esquadrinhamento panóptico reproduz e destila o rigor da pena em regras. Este processo faz da convenção a segunda natureza a ser revogada pelas fugas sonhadas.

A convenção, em todas as suas formas, é renegociada com minúcia, argúcia e ansiedade: dela depende a sobrevivência, assim como, por outro lado, nela se concentra toda a miséria da pena. Fugas desejadas e paraísos artificiais correspondem a suspensões da convenção, das normas da sociabilidade, das regras da interação, dos códigos da linguagem.

Redefinir sentidos do que está posto, circunscrito, definido e cristalizado significa, nesse contexto, ampliar espaços limitados pela cultura disciplinar da comunicação e da sociabilidade, distender as convenções e suas disciplinas, abrir perspectivas para a experiência do sujeito. Aí talvez esteja um dos segredos da valorização tão curiosa da mudança de sentido, dia a dia, do mesmo enunciado lido na véspera, do mesmo relato, da mesma narrativa – contada, talvez, a um entrevistador, sobre a própria vida. Na narrativa de articulações fluidas e sentidos indeterminados, é o sujeito que se liberta e a vida/relato que se abre para a liberdade da mudança. Pode ser crucial reviver a vida como significação.

A crueldade como artifício formal, a redução do sentido à contingência da sensibilidade e a reificação da memória[7]

A intimidade sensual da ostensão aproxima o predador e sua presa: "eu machucaria você (...) aqui, aqui, aqui, aqui". A referência, neste terceiro discurso, é quase um toque, suave inversão da violência, mas sutil preserva-

ção da promessa de dor, estabelecendo um pacto tácito de atração pelo medo, a sedução da ameaça.

A crueldade instaura uma temporalidade autodissolvente, na medida em que converte a alusão significativa da narrativa em acontecimento, substituindo a significação pela facticidade. O tempo reduz-se a pura contingência, à extensão limitada do evento. O discurso põe em marcha um relacionamento íntimo entre a linguagem e o real, tornando-o extensão da experiência e momento da sensibilidade, aquém e além da memória e da prospeção, via intervenção sádica sobre o corpo. O sadismo aparece como artifício formal capaz de produzir o mimetismo possível, ao substituir a alusão referencial pela contigüidade metonímica – como figuração da própria relação referencial; ou seja, neste caso, a metonímia é a metáfora reflexiva do discurso. Por esse mecanismo astucioso, o discurso é, por seus próprios dispositivos formais, reenviado, em rota de Sísifo, à sua impotência constitutiva. Poderia ter-se enaltecido por seus triunfos, por suas realizações e pelas vias que abre à renovação das formas de vida, conforme ocorrera no caso da conversão, mas o solipsismo narcisicamente masoquista, aqui, dá as cartas.

> Eu não sei ser dissimulado (...). Eu sou objetivo e vou direto ao ponto (...). Eu não gosto de rodeios; eu não gosto de fantasiar. Então, eu não gosto de falsidade (...). As pessoas que eu matei na rua, matei porque eram dissimuladas, porque eram falsas, porque me traíram (...). Eu não gosto de gente dissimulada. E eu não tenho perdão. Não tem perdão pra mim, nesse sentido.

A escorregada do ato falho desnuda a extensão do rigor do juízo que prepara a violência e que, em si mesmo, realiza a violência. Todos são vítimas potenciais, a começar pelo próprio narrador – ele já foi condenado em seu duro tribunal interno. Por isso, tenta, em vão, dissimular. O resultado é a paradoxal desocultação da própria culpa confirmada e jamais suficientemente purgada. "Foi dissimulado comigo ? Foi falso comigo ?"

As perguntas permanecem suspensas, não exigem respostas, até porque foram antecipadas: nesse campo discursivo, o crime é, imediatamente, castigo. O personagem que, na cena discursiva, representa o autor não tem apelação, mesmo porque ele próprio sabe: "Eu sei quem é falso e quem não é. Por isso que eu olho pras pessoas". Certamente, o narrador não suporta olhar-se a si próprio. O veneno foi projetado nos outros e se espalha como

praga, disseminando a Babel moral/comunicativa e despertando a cólera dos deuses. A obsessão pela dissimulação e por sua punição cultiva-se como a contrapartida natural de seu inverso simétrico, a obsessão pela transparência da linguagem e dos sentidos: tudo e todos são, para o narrador, claros, sem segredos, completamente desprovidos de mistérios. A praga é Babel, em que palavras e gestos são dissimulados e resistem ao desvelamento. Babel é a suprema ameaça ao narrador, seu flagelo mais cruel. E, no entanto, é a floresta de símbolos em que habitamos, do nascimento à morte. O mundo humano, da sociabilidade como prática dialógica de linguagem, é o flagelo do qual o narrador se refugia; sua guarida é a penitenciária, o delírio da transparência em cimento armado.

O interno qualifica-se:

> Eu não sou uma pessoa violenta. Eu sou uma pessoa assim maldosa. Não violento. Eu sou um cara mau quando eu tenho de ser mau. Eu sou maldoso (...) frio (...). Eu te machuco se você me fizer uma traição. Eu vou te machucar rindo. Pra mim, vai ser uma curtição. Eu te machucar, eu ficar te cortando as unhas, eu quebrar você aos pouquinhos, como eu quebrei uma pessoa uma vez, entendeu como é que é ? (...) Eu vou te machucar, eu vou te machucar rindo, porque aquilo pra mim vai me causar êxtase. (...) Porque você sabe que se eu te pegar, eu vou te machucar, eu vou fazer você sentir, eu vou fazer você participar da minha maldade.

Este é o momento-chave de auto-exposição do jogo de linguagem proposto pelo narrador. Antes, como vimos, a ostensão simulava a relação sensível, direta. A contigüidade sensualizada substituía o mimetismo referencial do discurso, trocando a significação pelo fato, quase tato, e a temporalidade própria à série discursiva pelo aqui e agora da experiência, na plenitude efêmera de sua contingência, mas também com toda a voltagem agressiva e erótica do encontro humano, da relação comunicativa vivenciada com adrenalina. Neste ponto, algo mais ocorre: o locutor convoca o interlocutor a participar de sua maldade, o que, de fato, acontece, pela simples razão de que partilham o campo, agora quase sensível, do discurso da crueldade, ele próprio reencenando a maldade a que alude.

> Eu vou fazer você ficar acordada. Eu não vou deixar você perder o sentido em nada. Eu vou te machucar aos pouquinhos. Eu vou con-

> versar com você [pausa]. Eu não vou te intimidar. Eu não vou chegar gritando com você. Eu vou te machucar normalmente como nós estamos aqui conversando [pausa].

Desde a inclusão do interlocutor nas cenas fictícias narradas, como personagem coadjuvante, a participação já era efetiva. A simulação da maldade como experiência dialógica, em que a violência surge como paradoxal afirmação da relação e de sua intensidade, torna-a, como sugere o autor, um equivalente da entrevista, um simulacro da conversa – e vice-versa.

> Eu vou te quebrar aos pouquinhos de uma forma que você fique consciente. Você vai ter participação ativa na minha maldade. Você é coadjuvante, entendeu como é que é ? Você vai, você vai participar [pausa]. E eu vou ter enorme satisfação em que você fique, que você escute até a hora de você morrer. Que você sinta a dor. Porque o que você fez, a falseta que você fez também foi suavemente.

O apelo à relação atinge o ápice na surpreendente suspensão da frase: "Eu vou ter enorme satisfação em que você fique". Segue-se, logo depois, a morte, que anula a possibilidade da relação assim que ela se deixa dizer, ainda que de forma oblíqua e dissimulada, como fazia Capitu na paranóia de Bentinho.

Outra característica da maior importância, nesse caso, é a ênfase na recusa ao perdão e ao esquecimento, a insistência na potência da memória, caução última da realização futura, algum dia maquiavelicamente calculada, da *vendetta*:

> Isso vai demorar. Isso não vai ser agora. Isso vai ser quando tiver tudo se esquecido. Quando tiver uma pedra em cima. Eu sou maquiavélico também (...). Eu posso não te pegar hoje. Eu posso não te pegar amanhã. Eu posso não te pegar daqui a um ano. Mas vai chegar um momento que eu vou te pegar.

Memória plena, total, sem poros, sem brechas, sem respiração (asfixia mnemônica), pesa como doloroso infortúnio: sem possibilidade de refúgio e descanso no esquecimento (auto-abandono do *self*), o narcisismo e a onipotência tornam o sujeito prisioneiro de si mesmo, como imagem pétrea do passado reificado, absolutizado e experimentado como fetiche masoquista.

O risco do outro (ser lembrado para a *vendetta* futura) é a condenação do *self*. Se a memória é plena, o passado é sempre contemporâneo do sujeito (volta a ser presente deslocado para o plano da imagem e do valor) e corresponde à necessidade do juízo, de sua correção e verdade, à convicção absoluta do que se sabe e julga. A linguagem é, ela mesma, a referência, assim como o passado superpõe-se ao presente, graças à plenitude (sem lapsos e falhas) da memória (judicativa): significação e valor feitos pura e irreversível facticidade (de segundo grau, porque coextensiva ao fluxo da vida), todavia neutralizada pela suspensão prático-temporal representada pela prisão. Portanto, a realidade de segundo grau prevalece, torna-se dominante, submetendo a experiência 'real' do sujeito a estranho deslocamento: pura imagem e valor, aspereza e rigor. A vida é reificada: auto-imolação trágica. A certeza da vingança assassina o futuro na pira (auto)sacrificial do presente. Jamais a prisão poderia ir além: congelar o fluxo vital, convertendo o sujeito em objeto de seu passado ou predicado de um discurso inteiramente previsível e determinado, pura necessidade, donde, já escrito (sem futuro, sem vida). O martírio da culpa dificilmente poderia ser mais completamente dramatizado. A arrogância do macho mal disfarça, sobretudo para ele próprio, a desesperada impotência vivida nesse enredo de automortificação; talvez seja antes apelo ao diálogo, que abre o sujeito à finitude, vulnerabiliza-o, mas lhe oferece a chance da vida, humanizando-o.

A escuridão e o halo divino

O personagem extraordinário, dotado de humanidade exuberante – explorador heróico ou perverso, sempre trágico, dos confins de nossas potencialidades, determinado ou hesitante – prossegue até encontrar o ponto extremo e obscuro em que nossos sonhos e pesadelos se rendem ao mais remoto tremor primitivo, cedem e recuam. Figuras espectrais e arqueológicas, imagens arquetípicas que mal alcançamos, mesmo quando a imaginação ousa alongar-se, espichando os fios de nossos sentidos e o nervo do desejo. No entanto, é apenas como nós, quando não melhor do que nós, igualmente frágil, vaidoso e fútil, inseguro e ansioso por buscar os meios de reconstruir a própria imagem danificada, de restaurar (ou manter) a fibra e a auto-estima a qualquer preço. Afinal, isso é sobrevivência.

No inferno do cárcere, o ser humano, de contorno indefinido ante o lume débil do cenário, projeta uma sombra grandiosa (ou sórdida) além de si, resistente a enquadramentos analíticos esquemáticos. Essa obscuridade recortada sem limites precisos funde vícios e virtudes, sobre o fundo da indomesticável fortuna. O que há de claro e distinto é a *ratio* da penalidade e da eterna vigília, do espaço armado, do tempo disciplinado, da ordem institucional.

A metáfora da sombra tem, aqui, sentido preciso: uma história de vida narrada no interior do sistema penitenciário para um visitante inquiridor sofre a modulação imposta pelo peso óbvio das circunstâncias. O relato passa a ser ouvido pelo viés da presença surda e grave do contexto, mesmo ou sobretudo quando ele não chega a ser mencionado além do inevitável. É como se pairasse sobre os enunciados um comentário externo e superior, que o ressituasse constantemente, reenviando-o sempre à origem, da qual, tantas vezes, eles buscarão esquivar-se: seu lugar material e social de emissão, o internamento. O fluxo narrativo simularia, portanto, fugas sucessivas, outra e outra vez corrigidas. Daí a suspeita que atravessa a comunicação: é falso, deliberadamente falso, tudo o que nos é dito nas entrevistas? O dito, pura dissimulação, serve somente a estratégias de resistência dos internos? As narrativas pelo efeito desta 'lei de gravidade penal' (que projeta a condenação sobre a ordem da reconstituição discursiva de si do apenado) desdobram-se num metadiscurso, em que a distância relativa à fonte da emissão é tematizada sob a forma da dúvida contagiante a respeito de cada palavra (retirada a liberdade, retira-se a credibilidade, condição indispensável à vigência mínima de qualquer jogo interativo, do mais prosaico diálogo), ou de dois sentimentos opostos, porém perigosos: a piedade, que induz ao acolhimento acrítico pleno, ou a repulsa, que interpõe o estigma entre entrevistador e narrador, impedindo a abertura, a aceitação e a entrega, sem as quais não há, verdadeiramente, comunicação.

Em síntese, o peso (a gravidade) da origem ou do ponto real de emissão marca o relato, intensa e profundamente, mesmo que só exerça eficácia sobre as condições de recepção. Afinal, é no momento decodificador que o discurso cumpre seu destino semântico e se realiza como desempenho comunicativo. O desdobramento metadiscursivo, como vimos, exacerba a sensibilidade (como piedade ou repulsa) e produz a atmosfera corrosiva da suspeita, cujo risco é a negação de qualquer hipótese interpretativa e, portanto, da própria interação. O resultado desta dinâmica semiológica não-

consciente é a criação de um abismo intransponível entre nós e eles, reforçando a separação que o internamento produz, materialmente, e dramatiza, simbolicamente.

Todavia, as marcas externas que diferenciam tão intensamente os mundos do interno e do pesquisador, a penitenciária e a rua, por vezes iludem: há muito mais continuidade e relações, nuances, elos, mediações e gradações do que suspeitaria nossa vã filosofia.

Impõe-se, portanto, relativizar distâncias, assim como resistir (problematizando-o) ao processo de relançamento à origem da narrativa, movimento de Sísifo a que o internamento sujeita a comunicação.

Essas reflexões foram suscitadsas – ou, mais que isso, exigidas – pelo encontro com o relato de Gabriel,[8] cujo objeto tácito é o tema da ligação e da continuidade, revivido no âmbito de sua própria história de vida, mas que termina ultrapassando este limite e tocando a problemática de fundo da comunicação com o outro lado (respectivo) do mundo. Experimentada e, por fim, dramatizada, além de focalizada, na entrevista.

Fazendo o certo na vida errada

Gabriel elogiou, sem mágoa nem ironia, Collor e PC Farias: eles estudaram, prepararam-se longamente para roubar, usando a inteligência e poupando as vítimas da morte ou de crueldades. Fizeram tudo com elegância e sabedoria, sem apelar para o latrocínio, o estupro, a violência. Foram pegos, muito bem, faz parte do jogo. Quem está na chuva pode se molhar, e o ofício é tão mais arriscado quão mais ambiciosas as pretensões dos envolvidos.

Notável é a ausência aparente da mais leve ironia. Para Gabriel, governantes e juízes corruptos, como os da Baixada Fluminense, que ele parece conhecer bem, merecem respeito. Constituem, alguns, o balizamento moral interno ao campo do 'erro'. Nosso personagem, apesar dos pesares, sempre buscou imitar os bons exemplos: é verdade que trafegando no lado de lá, que é o avesso da ordem. Não teve educação, mas jamais deixou de se sentir inteligente e de perseguir a sabedoria, procurando distinguir o joio do trigo. Sim, isso é possível, porque também o mundo do erro se subdivide em duas partes opostas: pode-se estar do lado certo, ainda que no mundo da transgressão e da ilegalidade. Nós nos enganamos quando supomos que a adoção de práticas delinqüentes importa naturalmente seja na indiferença moral, seja na adesão a uma pauta de valores invertida em relação àquela

vigente na cidade visível e legal – pelo menos predominante no plano da consciência moral e dos juízos críticos (mesmo que a prática os ignore).

As relações com os valores que nós, do lado de cá, prezamos são bastante mais complexas. A religiosidade é, certamente, a linguagem simbólico-axiológica mais poderosa, internalizada e difusa em nossa experiência de socialização. Por seu intermédio, os códigos de valores de que extraímos as referências para juízos e normas capazes de alguma eficácia prática percorrem os mais diversos domínios urbanos, atravessam mundos opostos e mantêm, além de muros e tordesilhas, algumas significações básicas e alguns valores, a despeito das refrações impostas pela migração acidentada através de uma vasta geografia, ocupada por trincheiras, *bunkers*, 'bocas', fronteiras e nichos morais.

Por isso, o cuidado de Gabriel com as distinções entre modalidades inconciliáveis de delitos não deveria surpreender. "Sou sujo com tragédia"; "a vida tá valendo um tênis"; a violência "é um lance muito sinistro". Ele não admite que a vítima seja molestada fisicamente. Admira o golpe de mestre espetacular ou o sutil e ágil virtuosismo do malandro que se insinua, imperceptível, e surpreende de tal maneira a vítima, que, de duas, uma: ou esta sequer se dá conta da perda, ou não tem a menor oportunidade de esboçar reação, cujas conseqüências poderiam ser funestas para a intenção benigna do bandido.

Lograr o assalto frio, seco, ascético e profissional, inócuo e purificado, sem rancor e ressentimentos, sem mácula ou sangue e sem razão para *vendetta* – o risco permanente de quem se envolve com o mundo do crime – eis a que se resume o ideal do crime moralizado, do qual se gaba Gabriel, eis o que, para ele, sintetiza e realiza a 'sabedoria'. A despeito da insuficiência das letras, sua inteligência tornou-lhe possível aproximar-se do alvo, no plano de ambições e projetos acessíveis a alguém de origem social humilde. Modesto, Gabriel admite: nunca foi nenhum Collor, mas, nos limites de seu nível inferior, jamais matou – e olhem que esteve por pouco. Foi preciso muita fé.

Em 1990, teve de amargar com estoicismo seu calvário. O irmão e único elo permanente com a 'rua', que não lhe deixava faltar nada e acompanhava seu processo nas instâncias competentes, foi covardemente assassinado – inocente e indefeso. O 'prejuízo' era imenso e exigia cobrança. Tudo apelava por vingança, das vísceras à moralidade própria ao lado de lá – tão próximo de nós, neste caso. Gabriel teve de amarrar-se ao mastro da razão prospectiva, contraface da moral cristã, e resistir à atração sinistra. Pediu perdão ao irmão,

contraiu a própria ira, pensou no futuro irremediavelmente comprometido pela dinâmica incontrolável da *vendetta*. Lembrou ao irmão, em orações, as vantagens da paz e de sua liberdade para a família e decidiu recusar a liberdade condicional a que teria direito, coincidentemente, a partir daquele período. Evitou tornar-se um assassino, o que significaria, para Gabriel, condenação perpétua, mesmo que cessassem as vinganças.

A expressão paradigmática que traduz a sinceridade do juízo de Gabriel sobre o assassinato encontra-se no desfecho de seu relato sobre o momento mais dramático de sua vida, quando, inteiramente cercado por policiais decididos a matá-lo, a passos de distância, encolhido entre pés de taioba, mergulhado na lama, implorou a intervenção de Deus em troca da renúncia aos bens roubados e à vida marginal. Atônito, viu os policiais desistirem e se afastarem: "E é o seguinte, cara: eu, com uma bolsa de dinheiro e dois revólveres Magnum 357, apontando pra eles, dentro do taiobal (...). Então, que aconteceu? Deus tirou eles da mira, pelo meu pedido que eu fiz com fé, acredita ?"

Observe-se que Deus o salvou duas vezes, de ser morto e de se tornar assassino: "Deus tirou eles da mira". O deslizamento do foco faz com que Gabriel e seus perseguidores assumam papéis ou posições comutáveis, mutuamente substituíveis. Por esse artifício narrativo, seu autor deixa saltar, no campo de percepção aberto pelo relato, a simetria e a substitutibilidade valorativo-semântica a que reduz o confronto agonístico focalizado no proscênio do discurso. Em plano não-consciente, Gabriel confirma o que nos diz no nível da comunicação explícita.

O propósito de cumprir o pacto com Deus, obter seu perdão, 'regenerar-se', começar vida nova – propósito que agora cultiva, sonhando com um retorno ao Espírito Santo, terra natal, e um reencontro com os que ficaram – está em sintonia com cautelas pretéritas. Entre uma ação e outra, por vezes trabalhava durante um ano; o anjo da guarda ou o sexto sentido lhe avisavam que era tempo de parar.

Por outro lado, quando afirma, hoje, "estou com a cabeça mudada", parece relativizar a continuidade dos sentimentos elevados, cujo coroamento é a equiparação entre matar e morrer. Se a cabeça mudou, poder-se-ia dizer que, apesar da sintonia com um certo espírito que vem de longe, este espírito, apesar de tudo, radicava-se no espaço do 'erro', e a transformação em curso aproxima, enfim, Gabriel da prometida renúncia ao mundo do crime, seja pelos motivos práticos mencionados, seja por um compromisso mais estreito com Deus.

Persiste, todavia, alguma dose de ambigüidade: a distinção 'erro' e 'acerto no erro', ambivalente por sua própria estrutura, continua postulada, assim como a hesitação quanto à validade moral da vingança. A seguinte passagem destaca a importância do dilema:

> pois é, eu cumpri [a promessa de não usufruir dos bens roubados e deixar aquela vida]. É onde que eu tô falando pra você. Eu tenho o compromisso de sair daqui, botar minha cabeça no lugar e, amanhã ou depois, ser até um servo do senhor, de novo, tá entendendo? E pronto. E Ele me perdoará isso tudo aí. Claro que vai me perdoar. Tenho certeza. Tenho certeza que Ele vai, entendeu?

A insistência com que se reitera a convicção da magnanimidade divina sugere antes a expectativa de que o perdão ansiado não passa do anverso da adoção de padrões de comportamento conformes ao credo reverenciado. Isto devolve a Gabriel a responsabilidade pela qualidade moral – e pela felicidade – de seu futuro, infundindo-lhe inquietante dúvida sobre sua própria força interior, dúvida que busca exorcizar e resolver pela repetição das expressões de confiança em Deus. A aposta em si, sendo dolorosa e atormentada pelo simples saber-se humano, torna-se mais poderosa na medida em que se funda na esperança em contar com o apoio do outro, do grande Outro que subsume e representa o que houver de solidário e grandioso na humanidade. A insistência redundante é um pedido de ajuda, inconsciente de si. Dirigido a todos nós.

A trama dos ecos: restaurando a continuidade

> Olha, cara, minha mãe morreu, eu tinha 14. De lá pra cá, só vi escuridão, sabe? Só, só, só vim batendo cabeça, entendeu? Só, só desencontrando da felicidade: tive vários momentos, mas, vida, rotina, assim duradoura mesmo de felicidade, até hoje, tudo bem, não consegui [Gabriel tem 30 anos]. Então, eu quero isso agora, quando eu sair. Mesmo que seje pra nada, entendeu? Mas que seje livre, que seje plantar, entendeu? Que seje pra mim ficar legal com meu irmão [vive no Espírito Santo, em área rural, e não o vê desde os cinco anos], meu irmão me promete uma cobertura maneira nas cartas dele e, pelas condições dele, ele tem condições...

> Mudou [a morte da mãe o mudou] porque eu me senti só – minhas irmãs todas casadas, meus irmãos também – e eu já era rebelde, eu já era levado, eu já não ia pro colégio,eu já era, eu já era camelô, já conhecia má companhia, já andava nas esquinas, já tinha dado os dois da maconha, entendeu ? Então, ninguém me segurou. A única pessoa que me controlava um pouco era a falecida Agripina. (...) Me descontrolei na época, num tô falando pra você ? Comecei a tontear... (...) Fui criado na Igreja [a mãe era crente e Gabriel costumava acompanhá-la]. Então, eu quero cumprir o que ela queria pra mim.

Escuridão e abandono esvaziaram a vida de Gabriel, cavando um buraco fundo no coração do tempo, em plena juventude. Um hiato separa o último sopro materno e o dia da liberdade (na ocasião da entrevista, faltavam dois anos de pena)[9]. Entre os homens ocos (de T. S. Eliot), nosso personagem destaca-se pela inflexão temporal ou, talvez fosse mais próprio dizer, pela tradução diacrônica a que submete sua fratura existencial. O oco do tempo produz a vertigem do sentido: tudo, aí, se confunde e se perde. Salvam-se momentos extraordinários, cristalizados, por exemplo, na filha, a quem promete abandonar a marginalidade, e na memória nostálgica da conquista da mulher, mãe de sua filha: "A mulher era muito cara; puta que pariu; eu era mais novo, sabe ? Eu tinha uma aparência melhor, não tinha essas cicatrizes na cara, meu cabelo era cortadinho legal, jogava um bolão... vinte anos, entendeu ?"

Salva-se reafirmando a decadência, a eficácia degeneradora do tempo. A exaltação do passado serve para descrever o presente deformado: "não tinha essas cicatrizes na cara". A arte do jogador e os cuidados com a aparência ("meu cabelo era cortadinho legal") são condicionados à juventude: "jogava um bolão... 20 anos, entendeu ?"

A mulher deixou de visitar Gabriel. Ele teme que ela o culpe pela morte do irmão dela, casado com a irmã de Gabriel. Motivos não faltam para o crime e a suspeita: o irmão da esposa de Gabriel teria sido o alcagüete responsável por sua prisão. Descobriu que a ausência prolongada da mulher significava rompimento definitivo quando soube que outro homem morava em sua casa, onde se criava a menina. Gabriel jura inocência e se revolta com a situação. É acintosa o suficiente para justificar uma carnificina. Mais uma vez, é preciso força divina para apaziguar o espírito atormentado. Os valores oscilam – ou ardem – ao sabor das paixões. O que justifica o crime apela ao cumprimento da sentença moral: a interpelação colide com as pro-

vidências do retorno à liberdade, plácida, familiar, prosaica, nada heróica – e com os valores da Igreja, cultivados pela mãe (sua memória ainda o controla, em parte).

A despeito do convívio com o homem que sua mãe pôs em casa no lugar do pai preso, a filha continua sendo referência afetiva e moral. Afinal, o pacto com Deus se impõe em nome da responsabilidade paterna, mesmo se não tivesse ocorrido o episódio milagroso do cerco no taiobal. A filha é aquilo que o tempo negativo não embruteceu, desvalorizou ou destruiu. É parte do passado que, crescendo e exigindo cuidados de pai, lança Gabriel para a frente e projeta sua vida para o futuro.

Sob a inspiração desse laço tão fundamental que replica seu próprio elo com Agripina (Gabriel jamais mencionou seu pai), o autor do relato exercita, com as palavras, o jogo essencial a que se devota: ligar o que a escuridão separou, restaurando as continuidades indispensáveis, com as quais se vão enredar os fios de vida que o futuro puder estender e engendrar. A voz tece a unidade, costura as pontas sobre o vazio, no plano interno da linguagem, como reação, prevenção e resistência ao estilhaçamento do sentido e das relações produzido pela experiência.

Essa é a estratégia invisível que distingue e identifica o discurso de Gabriel:

> de lá pra cá, só vi escuridão, sabe ? Só, só, só, só vim batendo cabeça, entendeu ? Só, só desencontrando da felicidade (...). Então, eu quero isso agora, quando eu sair. Mesmo que seje pra nada, entendeu ? Mas que seje livre, que seje plantar, entendeu ? Que seje pra mim ficar legal com meu irmão, meu irmão me promete (...) e pelas condições dele, ele tem condições...

A seqüência focaliza a solidão, mantendo o diapasão dos ecos que repetem, prolongam e sublinham, preenchendo as lacunas sonoras e semânticas com a ênfase ritmada das retomadas sucessivas de palavras ou expressões anteriores. Costura, com a linguagem, todo o espaço vazio, que atualiza rupturas, perdas e o colapso do sentido, este fio de Ariadne da vida que se dá à representação: "mudou porque eu me senti só" (eis o eco do "só", dito antes como sinônimo de apenas, mas que se redefine retrospectivamente pela expansão do contexto semântico), "e eu já era rebelde, e eu já era levado, eu já não ia pro colégio, eu já era, eu já era camelô, já conhecia (...),

já andava (...), já (...), entendeu ?" A convocação, também ela reiterada e insistente, do interlocutor pontua e enfatiza a preocupação intensa com os limites da significação e da comunicação.

Ao longo do extenso relato, a estrutura é mantida, sobretudo quando o discurso flui e toma posse de cenas dramáticas. A cadeia de ecos estende a malha do som e do sentido sobre o vazio e a escuridão dissipadora. O esforço mobiliza todo o engenho criativo de Gabriel para, simbolicamente, reconstituir o fio partido aos 14 anos, reafirmando compromissos com a Igreja materna e com os sonhos de dona Agripina, restabelecendo os vínculos consangüíneos laterais e gerando, assim, condições de fazer valer os laços suspensos com a filha e o futuro. Família e liberdade são conceitos e valores indissociáveis, garante Gabriel. A recomposição dos laços e dos fatos, vertebrando o tempo existencialmente significativo, corresponde ao trabalho contínuo e apaixonado de abrir e cobrir ocos da linguagem com ecos e reverberações, para propiciar e antecipar a aventura de relações positivas, além das ambivalências (mesmo que as incluam).

A possibilidade e a segurança das religações, sempre tão arriscadas, dependem da caução suprema do Outro transcendente: a imagem do uno que fascina e conforta quem devota tempo e palavras à busca da unidade perdida.

Para a reconquista da família, parece indispensável o retorno ao Espírito Santo, terra natal, não só por motivos práticos – o apoio do irmão –, mas também porque seria indispensável começar novamente, desde a morte da mãe, desde a escuridão, enlaçando a filha, que é, além da pena, o que sobrou do período de trevas. Daí, talvez, o gaguejar, o ritmo intenso e dramático que combina fluência com estacatos, na ansiedade que traduz o temor da separação que desmembra o sentido, esvazia o tempo do discurso, ele próprio preenchido pela força da tensão dramática, do cantar na entonação eloqüente. Os temas-chave se repetem: preencher e juntar, articular, reunir, costurar. Refazer a família para os lados, voltar ao território original, à terra (plantar), investir para retomar a filha, o vínculo com a geração subseqüente e, estando a mãe definitivamente perdida, amparar-se em Deus e no pacto com Ele, de quem poderá "voltar a tornar-se servo". A liberdade de Gabriel depende dessa trama de relações.

Primeiras conclusões

Além das convenções, encontramos a imprevisibilidade, a erosão das condições da comunicação entendida sob o signo do consenso e do contrato, a corrosão do *common ground*. Wolfgang Iser conclui um de seus ensaios de modo sugestivo:

> *Para que essa contínua expansão do* self *seja comunicada ao leitor, a 'história' deve basear-se não em suas perspectivas da experiência quotidiana, mas na maleabilidade fundamental da conduta humana, em que a experiência quotidiana é apenas a ponta do iceberg. Dessa forma, a construção do romance, assim como a caracterização e toda a técnica narrativa, ao mesmo tempo, trazem à tona a imprevisibilidade do* self *e revelam as convenções como tão somente uma forma de realidade humana restrita e pragmaticamente condicionada.* (Iser,1990: 163. Tradução dos Orgs.)

O básico, para a estratégia discursivo-autoconstitutiva do interno, parece ser – dada sua vocação para ressaltar a contingência de seus atos ou a necessidade trágica imposta por seu destino como obras imperativas – a descontextualização (Iser, 1990) e a autonomização do diálogo (o que se obtém ao torná-lo extensão fáctica da experiência sensível, por exemplo), de forma a promover a exponenciação dos enquadramentos contextualizadores intrínsecos ao exercício hermenêutico, gerando, assim, a tendência à inexorabilidade semântica. Isso, por sua vez, submeteria o discurso ao regime da imprevisibilidade e da indeterminação hermenêutica, convertendo-o em evento e atualização da própria contingência (o que, paradoxalmente, reduziria a polissemia buscada e, portanto, como que sobredeterminaria a contingência, tornando-a necessidade estrutural – eis, novamente, o eterno retorno trágico da determinação, da roda da fortuna, da jaula de ferro que também, simbolicamente, no plano da autoconstituição do *self* da e na linguagem, condena e aprisiona o 'interno').

A conversão e a estetização do mal parecem compor a polaridade, em cuja lógica o primeiro discurso se institui como centro: culpa e dissimulação, no relato, afirmam uma subjetividade caricata, pronta para o comércio com o profissional perverso da pesquisa.

O discurso do prisioneiro hesita, aflito, entre a assunção da centralidade inquietante da contingência, do acaso, da indeterminação e

da imprevisibilidade, e as jaulas de ferro do controle, da disciplina do tempo, da plenitude da previsão, da necessidade da lei e do castigo, inclusive do crime, como obra do destino, à qual personagens sombrios e grandiosos estão condenados.

Porém, algumas janelas se abrem, e o interno pode sentir-se mais próximo da rua, mesmo se renuncia à fuga, quando se muda para a galeria dos irmãos crentes e, feitiço contra feiticeiro, termina encantado no fundo do poço, reencontrando, na palavra, a soberania do sentido, a autonomia do sujeito moral, para quem a invenção hermenêutica do sentido é a própria experiência da liberdade possível, entendida como indeterminação prospectiva, no cenário onde o tempo é pura reatualização da necessidade. A liberdade do interno, praticada no cultivo da abundância de significações da palavra 'sagrada' – frente à qual o leitor/criador se redefine como súdito e soberano – é vivida como contingência criativa, renovadora e gratificante do sentido da própria vida; é efetiva salvação desse inferno, a penitenciária, que figura o pesadelo da razão de Estado, dessa razão que se faz paroxismo do absurdo.

Quatro histórias, quatro narrativas distintas, variações em torno de temas recorrentes. O trabalho não termina aqui. Apenas começa a encontrar pontos preliminares de fixação para que se prepare o modelo capaz de constituir padrões adequados de recortes de estratégias discursivas, procedimentos narrativos, movimentos formais, arquiteturas semânticas e percursos sociobiográficos. É hora de retomar nossas questões iniciais. Essas quatro configurações elaboradas estão longe de resumir as possibilidades e as experiências revividas pelos relatos. Espero que os leitores permaneçam tão curiosos quanto o autor, na antecipação dos cruzamentos entre as unidades já destacadas e as que vierem a ser identificadas, por um lado, e os itinerários do crime, em cujos novelos reencontramos, integralmente, os movimentos das narrativas e as astúcias de suas estéticas morais.

Notas

* A pesquisa da qual este trabalho constitui uma primeira versão resumida foi coordenada por mim e realizada no âmbito do Núcleo de Pesquisa do Iser. Contou com a participação de Edigar Amorin, Ramón Goldenzweig, Eliana Nunes Ribeiro e com a parceria de meu assistente Carlos Aurélio Pimenta de Faria. Agradeço a colaboração dos colegas Leandro Piquet Carneiro e Ruben Cesar Fernandes, e, muito especialmente, o apoio da Dra. Rosa Cardoso, ex-Subsecretária de Estado de Justiça do Rio de Janeiro, da Dra. Julita Lengruber, ex-Diretora do Desipe, da Dra. Tânia Dhamer, ex-Coordenadora do Setor de Assistência Social e Jurídica do Desipe, e, posteriormente, diretora do Desipe e da professora. Edna Del Pomo, integrante do Conselho Penitenciário. Devo ainda mencionar, com gratidão, a disposição fraternal com que Edmundo Campos Coelho e Magda Prates Coelho dividiram comigo seu rico acervo de entrevistas com detentos, realizadas em 1983 e 1984, a partir das quais comecei a montar a estratégia de minha pesquisa. Jaqueline Muniz e João Trajano Sento Sé participaram da elaboração dos argumentos desenvolvidos neste ensaio, o que não os faz responsáveis por seus problemas, mas, certamente, os credencia ao meu reconhecimento mais enfático. Agradeço aos professores Wanderley Guilherme dos Santos e Saul Fuks o convite para participar do seminário Caos e Indeterminação, por eles organizado, que se realizou no Fórum de Ciência e Cultura da UFRJ, em novembro de 1992. A primeira versão do presente texto foi elaborada para a apresentação no referido seminário. Agradeço, ainda e muito especialmente, a Barbara Musumeci Soares e Marilina Soares pelo apoio na revisão do texto. Finalmente, sou grato a Jeni Vaitsman por considerar que meu experimento merece lugar em seu livro.

1 Para evitar injustiça, deixo de citar todos os que têm escrito sobre o tema no Brasil, nas últimas décadas. Não poderia, entretanto, deixar de mencionar meu antigo professor, Luiz Costa Lima, que, ao longo de toda sua obra, sempre se mostrou contrário ao o reducionismo sociologizante em estudos sobre a literatura. Gostaria que meu esforço atual fosse entendido como uma tentativa de dar seguimento ao seu antigo interesse de superar barreiras disciplinares, sem permitir que a aproximação se converta em simples imposição unilateral de conceitos e preconceitos.

2 Evidentemente, os pares determinação e imprevisibilidade, acaso e necessidade não remetem a conceitos científicos ou filosóficos; simplesmente procuram descrever âmbitos restritos de significação produzidos na prática cotidiana do discurso

ordinário, o que, por certo, comporta problemas específicos, referentes aos critérios de análise semântica e de redescrição hermenêutica, e à complexidade peculiar que caracteriza os significados destas polaridades no contexto em que as discutirei. Mais adiante a questão encontrará oportunidade mais adequada à sua elaboração. De todo modo, é importante acentuar, desde já, que homofonia e grafia idêntica não garantem sinonímia, tampouco autorizam analogias. Seria completamente irresponsável supor qualquer paralelismo entre a presença dos pares assinalados, no interior da problemática do sentido do discurso ordinário, tal como a examino, e as temáticas do acaso e da determinação, tal como emergem nos quadros conceituais da lógica, da matemática ou da física, por exemplo. O título explicitamente supradisciplinar do seminário em que apresentei a primeira versão deste trabalho certamente não negligencia as diferenças, apenas sugere, creio, a riqueza de seu reconhecimento e, se e quando for o caso, da própria relativização destas diferenças, além de estimular a comunicação, infelizmente ainda muito rara, entre formações e interesses tão díspares.

3 Todos os nomes citados pelos entrevistados foram substituídos por nomes fictícios, por óbvios motivos éticos.

4 Devo a João Trajano Sento Sé o material da presente entrevista.

5 Esta entrevista foi realizada por Edigard Amorim e João Trajano Sento Sé. Sua riqueza deve-se à competência desses colaboradores, aos quais, novamente, agradeço.

6 A problemática do tempo na narrativa foi extensamente discutida por Paul Ricoeur, em sua trilogia (1983; 1984; 1985).

7 As contribuições de Jaqueline Muniz e Carlos Aurélio Pimenta de Faria foram decisivas para a elaboração desta seção, até mesmo porque foram eles os entrevistadores, cujos papéis, como veremos, foram cruciais para a obtenção de resultados tão significativos. Observe-se que a ostensão dirigiu-se inteiramente a Jaqueline, assim como sobretudo a ela se dirigia o entrevistado nos momentos mais evidentemente erotizados.

8 A entrevista foi realizada por Carlos Aurélio Pimenta de Faria. Não é demais assinalar: a riqueza de um diálogo depende de ambos os interlocutores envolvidos. Se o interno pôde ousar propor a temática da ligação, os créditos deveriam repartir-se entre sua coragem generosa e a capacidade humana e profissional do entrevistador, por admiti-la, reconhecê-la e estimulá-la.

9 Tenho tomado o momento da entrevista como referência e como horizonte de cálculo, de modo que não se perca a perspectiva temporal vivida por ocasião do encontro com Gabriel. Todas as informações foram obtidas em setembro de 1992.

Referências bibliográficas

BAKHTIN, M. *Estética da Criação Verbal.* São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ISER, W. The Implied Reader: patterns of communication in prose fiction from Bunyan to Beckett. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1990.

RICŒUR, P. Temps et Récit. Tome I. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

RICŒUR, P. Temps et Récit. Tome II. (La Configuration du temps dans le récit de fiction.) Paris: Éditions du Seuil, 1984.

RICŒUR, P. Temps et Récit. Tome III. (Le Temps raconté). Paris: Éditions du Seuil, 1985.

RORTY, R. Objectivity, Relativism, and Truth: philosophical papers, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1991a.

RORTY, R. Essays on Heidegger and Others: philosophical papers, v. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991b.

SANTOS, W. G. Discurso sobre Objeto. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SOARES, L. E. Faça a coisa certa: o rigor da indisciplina. In: SOARES, L. E *Os Dois Corpos do Presidente.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

7. Subjetividade e ciências sociais: reflexões em torno do conceito de representação e seus impasses

Maria Isabel Mendes de Almeida

A preocupação central deste artigo é refletir sobre novas possibilidades metodológicas no âmbito das ciências sociais para a abordagem de certos objetos que, cada vez mais, vêm exigindo um tipo de olhar e investigação alternativos ao conceito clássico de representação. De certa maneira, esta preocupação está inscrita no campo de questões relativas à crucial interação (relação) sujeito/objeto no interior das ciências sociais.

Antes de apresentar os principais aspectos relacionados à exposição dos argumentos que permitirão verificar melhor as insuficiências e os limites do conceito de representação, proponho uma rápida referência ao objeto de pesquisa com o qual trabalhei nos últimos anos e que me permitiu trazer algumas reflexões sobre o tema.

Em meados da década de 90, desenvolvi um longo trabalho de pesquisa, junto a um grupo de 25 homens da classe média brasileira, com o propósito de construir uma espécie de inventário de categorias sobre as formas de funcionamento e organização da subjetividade desse grupo (Mendes de Almeida, 1995). Esse estudo foi realizado, fundamentalmente, a partir de longas entrevistas e conversas com cada um desses informantes. É necessário ressalvar que os resultados dessa abordagem não pretenderam cobrir um espectro de observação mais amplo e generalizável para a sociedade brasileira como um todo. Tais resultados se reportaram, portanto, a um recorte realizado em torno de um grupo de homens, que expressa, por sua vez, determinado modo de ser da subjetividade masculina.

A natureza do tipo de contato e de aproximação que foi sendo construída e estabelecida ao longo da pesquisa tornou-se, para mim, fonte crucial de evidência das insuficiências de uma abordagem metodológica rígida, tal como a oferecida pelo conceito clássico de representação. Refiro-me, por exemplo, à pretensão essencialista de captar a verdade que se esconderia sob representações, às ilusões da neutralidade objetiva, às ênfases depositadas sobre os planos da mera opinião ou, ainda, sobre o comportamento visível dos indivíduos. Os inúmeros subprodutos extraídos da dimensão interativa do meu contato com os informantes foram-se convertendo em uma espécie de demonstração gradual de meu argumento sobre os limites e insuficiências do conceito de representação.

Dois grandes eixos devem ser aqui fixados como emblemáticos desta postura alternativa: a positividade da não-neutralidade por parte da pesquisadora (em relação ao tratamento dos dados) e o conseqüente peso que a perspectiva relacional (entrevistadora/entrevistado) assumiu ao longo das entrevistas e do processo de análise das mesmas. Quanto ao primeiro eixo, devo dizer que, por vezes, ao longo da pesquisa, concentrei-me, talvez exageradamente, em uma perspectiva de contraste negativo da organização subjetiva dos informantes pesquisados relativamente à minha própria subjetividade pessoal, que possivelmente refletia um padrão próprio ao meu gênero. A não-interferência proposital desses sinais de alerta e relativização ao longo de todo o texto acabou por converter-se em uma espécie de 'virtude' (resultado positivo), que se dirigiu a dois objetivos centrais. O primeiro diz respeito ao fato de que, ao deixar para o final da análise o conjunto de posturas retificadoras (e relativizadoras), acabei por demonstrar, em estado bruto e artesanal, a 'marcenaria' de uma construção. Em outras palavras, refiro-me aqui à tensão e ao conflito incandescente e em estado bruto entre duas subjetividades: a masculina, extraída do grupo de homens que entrevistei, e a minha, feminina. Para não gerar, portanto, um efeito 'desidratante' desse estado quase pulsional de duas subjetividades inescapavelmente diversas, deixei que este 'embate' ou esta contradição dilacerante pudesse falar por si até o estágio final de meu estudo.

Passarei a sintetizar alguns aspectos significativos desta abordagem relacional, como o segundo eixo a que me referi. Por meio desses aspectos, procurarei expressar mais concretamente o sentido e a adequação de uma postura alternativa para a abordagem do tema que me propus estudar. Devo aqui chamar atenção para o fato de que o roteiro básico das entrevistas

realizadas atravessava um universo de questões bastante delicadas e, muitas vezes, até mesmo constrangedoras, tais como a noção de intimidade, sexo, infidelidade, masculinidade, virgindade e feminilidade.

Quanto às particularidades de situações que vivi junto à maior parte dos entrevistados, algumas passagens são dignas de registro.

Uma das situações que mais chamou minha atenção e da qual pude extrair valiosos *insights* sobre meu objeto central diz respeito a determinado fenômeno derivado da natureza extremamente subjetiva e abstrata da pesquisa. Este fenômeno merece uma apreciação particular, sobretudo tratando-se de uma sociedade como a brasileira e de certas especificidades em sua forma de lidar com determinado padrão de funcionamento das relações entre os sexos. Refiro-me aqui a alguma coisa que, se encarada de modo rápido e superficial, não pareceria tão reveladora. Trata-se, enfim, do fato, nada aleatório (estamos no Brasil), de que os entrevistados, em sua grande maioria, pareciam não estar plenamente persuadidos dos propósitos exclusivamente acadêmicos do trabalho. Ou seja, era como se padecessem de uma espécie de dificuldade em atribuir um significado de seriedade e profissionalismo àquele empreendimento.

É preciso esclarecer, contudo, que tal atitude não se manifestava de modo algum de forma agressiva ou desabonadora. Mas não deixava de constituir uma reação significativa e valiosa que merecia registro, na medida em que iria apresentar, posteriormente, algumas implicações importantes para o estudo. Afinal, como este tipo de sentimento, ou percepção começou a se configurar e a se apresentar como relevante para o estudo sobre a organização da subjetividade desses indivíduos? É muito difícil justificá-lo a partir de elementos concretos e objetivos, como, por exemplo, manifestações explícitas do próprio discurso dos entrevistados. A impressão foi-se constituindo em função de um conjunto de pistas ou indícios muito sutis, fragmentados e, fundamentalmente, extraídos da própria dimensão relacional daquele contato.

Era freqüente encontrar, por exemplo, uma primeira reação de entusiasmo e até mesmo de empolgação dos entrevistados, proveniente de uma idéia não muito clara de que aquilo era uma entrevista talvez rápida, superficial, nos moldes das que conhecemos bem da nossa tão divulgada mídia eletrônica. No entanto, em um segundo momento, essa primeira impressão costumava alterar-se, provocando, às vezes, uma atmosfera de rápido mal-estar ou incômodo, quando os informantes se viam, afinal, diante de uma decidida intenção de minha parte em dar início ao que seria uma entrevista

no mínimo disciplinada (ou cansativa), longa e que exigiria deles uma boa dose de reflexão. Essa espécie de mudança de rumo de suas aspirações iniciais não chegava a se converter em uma atitude de recuo ou 'ressabiamento' da parte deles em relação ao desenrolar da entrevista. Mas, muitas vezes, paradoxalmente, ela acabava até por gerar um efeito específico de 'superprodução' e abundância da própria fala, do qual tratarei mais adiante.

Outra observação interessante, capaz de reforçar esta impressão, diz respeito às manifestações sistemáticas de grande surpresa diante daquele tema: algo próximo à subjetividade ou sensibilidade masculina. Muitos estranhavam de início esse assunto e lidavam com ele geralmente de modo irônico e carregado de uma atmosfera mais ou menos sarcástica. Refiro-me aqui, por exemplo, às menções que alguns deles faziam ao "sexo dos anjos" para expressar certa dificuldade em entender, afinal, onde eu pretendia chegar com aquela pesquisa etc.

A tônica dessas observações permitiu-me aprofundar algumas questões relativas a uma dificuldade específica observada junto à maior parte dos entrevistados, que diz respeito a um interessante aspecto sobre a relação homem/mulher e à impossibilidade de sua naturalização. Ou seja, ao procurar atribuir uma ênfase particular à dimensão relacional do contato entrevistador/entrevistado como um registro alternativo à mera representação, acabei por chegar a mais algumas conclusões importantes sobre certas formas de funcionamento da relação entre os gêneros em nossa cultura. Isso significa dizer que, para mim, tornou-se cada vez mais marcante o conjunto de reações evidenciadas pelos sujeitos frente ao exercício de um papel, que era encarado como indissociavelmente remetido ao contraste irremediável entre os gêneros.

Estas reações devem ser explicadas detalhadamente. Em primeiro lugar, pude inferir que me encontrava diante de sujeitos para os quais a dimensão contrastante entre os gêneros era difícil de ser relativizada ou posta entre parênteses. Como isso acabou por se tornar um traço tão importante para as minhas conclusões mais essenciais sobre a estruturação da subjetividade masculina? Eu me encontrava, então, diante de sujeitos que pareciam expressar surpresa diante do fato de que o que estava em jogo, nos limites daquela interação, não era nada que exigisse deles, pela mera razão de tratar-se ali de uma interação homem/mulher, o preenchimento 'incontinente' da função de 'protagonistas' virtuais de um papel masculino ativo. Ou, ainda, parecia haver também, muito sutilmente, uma pressuposição de que eu, como pesquisadora mulher, pudesse, por minha vez, nutrir por eles, de modo virtual,

alguma forma de igual anseio por um desempenho desta mesma ordem. De certa forma, o significado desta quebra de expectativas, ou, mais ainda, a própria existência destas expectativas afirmou-se como item sintomático para o aprofundamento de minha reflexão. Destaquei, então, com muita ênfase, essa auto-exigência manifestada por esses sujeitos. Uma auto-exigência que parecia estar relacionada a uma espécie de 'prontidão' incondicional, da parte deles, para atender ao preenchimento da função de homem em seu aspecto mais sumário e 'basilar': como agente potencialmente 'interessado' na figura da mulher, ou ainda, como alvo não menos 'interessado' de anseios recônditos por parte dessa última. Em outras palavras, por trás das múltiplas racionalizações de que esses sujeitos eram capazes, sobrevivia, de modo inerradicável, essa quase primitiva 'auto-exigência' de um 'desempenho'. É claro que, quando me refiro à estrutura dessas expectativas, estou remetendo a um conjunto de noções bastante abstratas e não a conteúdos concretos literais, como, por exemplo, o desempenho de um papel sexual objetivo. Na falta de uma analogia mais pertinente, poderia dizer que aquela auto-exigência de um desempenho estava associada a um modelo abstrato de um imaginário 'anatômico' que se deixava reger por princípios do seguinte tipo: ao sexo masculino cabe, a todo momento, registrar com toda a deferência a presença do sexo oposto naquela interação em tudo o que este registro é capaz de cobrir, como, por exemplo, a própria atitude 'irrecusável', por parte de um homem, de conceder aquela entrevista a uma mulher. São inúmeros e reveladores os exemplos que podem ser usados para demonstrar esse raciocínio. Neste caso, limito-me apenas a registrar o fato de que, para aquele grupo de homens, era incontornável o fato de eu ser uma mulher, e isso produzia uma ampla rede de significados e variáveis importantes na economia interna daquela interação.

A forma pela qual os encontros foram marcados para a realização das entrevistas se converteu em mais um índice revelador do caráter irrelativizável da posição feminina naquele universo mental. As circunstâncias que envolveram esse primeiro contato foram as mais diversas, desde aqueles informantes que marcavam um horário em seus escritórios durante o expediente, até os que me recebiam em suas próprias casas, marcavam encontros em restaurantes ou combinavam na casa de amigos comuns, quando era o caso. Não sei até que ponto cenários, contextos e circunstâncias tão diversos para a realização das entrevistas podem ter interferido em alguns dos resultados ou avaliações. Uma situação, no entanto, pareceu-me eloqüente: coinciden-

temente ou não, apenas um indivíduo casado, entre todos os que entrevistei, recebeu-me em sua própria casa. Quanto aos homens separados, foi com eles que realizei o maior número de entrevistas em suas residências. Aliás, houve apenas um que me convidou para almoçar em um restaurante e lá realizar a entrevista. Nas entrevistas que fiz em casa de amigos – só duas –, por coincidência atrasei-me, em ambos os casos, por alguns minutos. Quando cheguei, os informantes já estavam tomando um drinque.

A problematização desses episódios tem como objetivo trazer evidências sobre os mais variados subprodutos capazes de serem extraídos da dimensão relacional do contato entrevistadora/entrevistado. Ao serem incluídos de modo significativo no registro etnográfico, esses exemplos revelam um imenso espectro de questões imprevisíveis, não planejadas e que, na maior parte das vezes, são geradas a partir de fragmentos *in acto* daquela interação.

Nos limites deste artigo não será possível demonstrar de forma exaustiva toda a trajetória percorrida ao longo desse estudo e como foi possível dele extrair determinada tipologia ou, ainda, um pequeno inventário sobre as formas de organização da subjetividade masculina a partir da pesquisa realizada. Para o presente propósito, portanto, cabe restringir a discussão aos limites de considerações sobre as insuficiências do conceito de representação e de como seria possível, no interior das ciências sociais, apontar caminhos alternativos a seu uso. Esses caminhos vêm-se tornando cada vez mais necessários sobretudo em pesquisas que lidem fundamentalmente com temas como família, domínio do privado, emoção, pensamento, imaginário, individualidade, identidade, projeção, estruturas relacionais, reatividade, conflito, que são tão caros e extremamente valorizados por nossas classes médias. Além desses aspectos, vale reafirmar que o aprofundamento e a ampliação desta abordagem alternativa se fazem oportunos sobretudo em uma sociedade como a brasileira, em que os planos pessoal e impessoal, privado e público são percebidos pelos indivíduos de forma híbrida e indiferenciada. Ou seja, trata-se aqui da impressão de que nós, brasileiros, construímos a relação entre esses planos de maneira bastante peculiar e cuja ênfase repousa intrinsecamente nessa imprecisão.

Acredito, então, que as questões apresentadas a seguir cumprirão apenas um papel de levantar considerações preliminares a respeito de uma etnografia experimental que procurei também desenvolver com o objetivo de tentar ultrapassar a rotina das representações produzidas pelos discursos dos informantes.

Algumas reflexões em torno da crise da representação: a apreensão sociológica da subjetividade como um modelo alternativo à crise

A partir do início desta década, tornou-se impossível deixar de mencionar um amplo e complexo debate cultural que vem envolvendo de várias maneiras a antropologia e a sociologia e que estaria problematizando a própria noção de representação.[1] Já não são poucas as análises recentes, realizadas no campo das ciências sociais, que vêm demostrando a necessidade de combinar, avançar ou 'ir além' do registro e do conjunto de recursos oferecidos pela noção de representação.

Algumas dessas análises têm procurado realizar incursões em universos alternativos à representação ou mesmo complementares e associados a ela. Entre estas, é possível destacar, por exemplo, as que vêm privilegiando a noção de texto como contrapartida mais fecunda à idéia de contexto, para uma reflexão sobre ações sociais significativas.[2] A crítica literária, por sua vez, vem constituindo mais um exemplo de abordagem alternativa e complementar ao conceito de representação. Acompanhamos, em estudos recentes, a incorporação de objetos, métodos e orientações provenientes da tradição dos estudos literários como "mediações necessárias à construção adequada do próprio objeto sociológico, à realização conseqüente do método pertinente e ao cumprimento integral do projeto teórico propriamente sociológico" (Soares, 1999).[3]

É possível dizer, então, que os dois exemplos apresentados convergem para uma área comum de problematização em torno da necessidade de repensar a localização, os limites e os impasses a que tem estado sujeita a categoria da representação diante do tratamento de certos objetos no interior das ciências sociais.

De outro lado, não é possível deixar de registrar aqui a questão da psicanálise e de seu papel neste debate, já que, sem dúvida, é ela a principal representante de uma teoria do sujeito. Sem pretender qualquer tipo de aprofundamento analítico sobre as justificativas de uma abordagem também alternativa à psicanálise ou, mais precisamente, à noção de inconsciente, limito-me a dizer que minha intenção não foi desenvolver uma hipótese explicativa ou decodificada das histórias individuais dos informantes e reduzi-las a grandes eixos matriciais explicativos. Se fosse possível imaginar, inclusive, um contraponto a esta perspectiva explicativa, neste caso ela seria dada fundamentalmente pelo plano demonstrativo do tipo de análise realiza-

da. Ou seja, minha proposta nesta análise foi procurar encontrar estratégias discursivas capazes de traduzir, no campo das ciências sociais, um alternativa ao plano de questões considerado da ordem do psíquico.

No caso do estudo que empreendi, que diz respeito à perspectiva da apreensão sociológica da subjetividade, acredito tratar-se exatamente da evidência de um limite desta categoria da representação para a apreensão e análise mais fina e decisiva de meu objeto, fazendo-se necessária, portanto, uma abordagem a ela alternativa. A utilização restrita do plano da representação em estudos deste tipo resultaria, em meu modo de ver, em um tipo de escuta limitada ao conteúdo dos discursos dos sujeitos. Ou seja, a noção de representação, ao tratar de um modelo de produção discursiva simples, deixa de atentar, por exemplo, para a problematização de 'quem fala' no sujeito. E levar em conta este maior 'esquadrinhamento' e detalhe de aspectos e áreas dentro do sujeito é um dos procedimentos que fazem parte desta abordagem alternativa ao 'escopo' mais restrito e 'sociologizante' deste conceito. No caso dos sujeitos que entrevistei, era extremamente interessante perceber, por exemplo, o quanto o 'jorro' torrencial de palavras, assim como o fluxo contínuo e ininterrupto das respostas às minhas perguntas constituíam para eles uma espécie de demonstração da intimidade, do despojamento e da subjetividade intensa de cada um. No entanto, à medida que minhas reações a esses discursos foram sendo explicitadas, ou seja, quando o peso sobre a dimensão relacional do contato começava a 'falar por si', foi-se tornando possível perceber os mecanismos paradoxais do efeito torrencial dessas palavras. Estas praticamente evocavam uma espécie de 'vacuidade' ou 'porosidade' daquelas estruturas subjetivas fundamentalmente mais preocupadas com o 'adorno' ou com os excessos decorativos de sua própria fala do que com qualquer tipo de densidade subjetiva que devesse ser resguardada ou protegida.[4] Este tipo de percepção, mais uma vez, tornou-se possível a partir de um conjunto de estratégias que se concentravam na idéia de uma subjetividade captável *in acto*, em sua plena positividade, ou seja, como arena produtora de eixos de tensão e contradição entre subjetividades individuais e de gênero em circunstâncias de interação que jamais poderiam estar unicamente submetidas ao 'asfixiante' crivo das modelações culturais. Isto significa dizer, por fim, que este crivo tão dependente do conceito de representação não conseguia dar conta de situações-limite extremas, como muitas das encontradas durante a pesquisa, uma vez que essas situações não são legitimadas ou mesmo reconhecidas por esta espécie de 'malha frouxa' da

representação. A tal malha tendem a escapar inúmeros traços e noções, que, por sofrerem maior inércia no processo de mudança, muitas vezes exigem de nossa parte um apurado esforço de sensibilidade analítica. O significado 'do que é ser homem', para os entrevistados, por exemplo, ilustra bem este tipo de questão. Neste caso, saltava aos olhos a problemática relacionada aos processos mais antigos de socialização dos indivíduos, que foram vividos em etapas bem anteriores de sua biografia e que, fugiam, portanto, aos padrões exclusivos das mediações culturais estáveis.

O tratamento de questões tão próximas da área do privado e que incluem o imaginário, as emoções, a fantasia, o desejo, em suma, o plano do 'sociologicamente invisível'[5] certamente encontraria seus limites de interpretação e expansão se tais questões fossem estudadas a partir, unicamente, do plano da representação. A tendência mais corrente observada em trabalhos antropológicos – que se dedicam ao estudo de temas que estão próximos a esta área do privado e que se servem essencialmente do conceito de representação – é a de encará-los apenas sob a ótica de um processo de modelação cultural, chegando até mesmo a uma reificação da visão propriamente sociológica. Existe, portanto, algo de simplificador e 'aplainador' nas representações como imagens ou noções que encerram certas concepções socialmente construídas. O que é predominantemente levado em conta neste processo é o caráter construído e compartilhado de tais imagens e noções. Resulta, portanto, desta operação uma espécie de 'obstrução' dos canais que pudessem levar em conta certos mecanismos e estratégias de uma subjetividade captável *in acto*.

Há, portanto, um vasto conjunto de mecanismos, tensões, conflitos, reações, gestos e atitudes que se processavam e até mesmo se produziam no âmbito do contexto relacional que não são considerados ou que escapam ao registro coberto pela representação. É como se o pensamento estritamente sociológico, ou ainda, a orquestração maciça da modelação cultural não dessem conta do desenvolvimento de situações extremas e limites, como muitas das encontradas ao longo da pesquisa.

Um último aspecto deve ainda ser ressaltado em relação à representação. Como não encontrei 'cobertura' ou tradução mais efetivas neste conceito para os achados imprevisíveis, tão freqüentes em pesquisas deste tipo, mais dicotômica ainda parecia se tornar a relação representação/o que existe de fato. Em outras palavras, a natureza rigidamente excludente e dicotômica destes termos (representação/o que existe de fato), que é dada por uma inflexão exagerada (reificação) da própria categoria de representação, veda

praticamente todas as brechas ou eixos de maleabilidade passíveis de serem percebidos e levados em conta, para além desses dois planos.

Para concluir, uma última palavra sobre esta confluência entre meu objeto e o estatuto da 'relação'. Traços e características singulares e únicos da subjetividade só são despertados e produzidos como categorias discursivas nos jogos da intersubjetividade. O sentido e a direção desses 'instantâneos' de uma subjetividade, cujo fio de compreensão muitas vezes só pode ser captado *in acto*, constituem elementos e peças-chave indispensáveis a essa abordagem alternativa e a seu aprofundamento e complexificação no âmbito das ciências sociais.

Notas

1 No capítulo Antropologia e Representação, Otávio Velho (1995:191) nos alerta para a impossibilidade de ignorar a emergência deste campo de discussão: "E parece razoável perseguir no seu interior as implicações da suposição de a tendência da época ser no sentido de expor uma crise da representação" .

2 As reflexões recentes de Velho (1995) têm-se aproximado significativamente desta noção de texto, no âmbito de um tratamento alternativo ao conceito de representação, identificado, no caso, com a ênfase sobre o plano do contexto, ou da exigência de 'localização sociológica'. Ao mencionar a proximidade e afinidade de seus trabalhos com os de Clifford Geertz, em torno dessas considerações sobre a noção de texto, Velho assinala o papel fundador que as análises de Paul Ricœur (1984) tiveram para o desenvolvimento dessa perspectiva: "Uma ação importante, poderíamos dizer, desenvolve significados que podem ser atualizados ou realizados em situações outras que não aquela em que ocorreu essa ação. Ou seja, o significado de um evento importante vai além, supera, transcende as condições sociais de sua produção e pode ser reatualizado em novos contextos sociais. Sua importância é sua relevância durável e, em alguns casos, sua relevância onitemporal" (apud Velho, 1995:187).

3 Soares (1999). O uso profícuo dessa mediação converteu-se num instrumental exemplar para a captação, no caso específico do estudo de Soares, da "presença estruturante dos dilemas determinação/imprevisibilidade, acaso/ necessidade, na linguagem praticada ou nas formas de vida experimentadas por expressivos contingentes humanos: os internos no sistema penitenciário do Rio de Janeiro" (Soares, 1999).

4 Cabe aqui uma crucial referência à obra *Raízes do Brasil* (1984), de Sérgio Buarque de Holanda, na qual ele se refere à "ostentação da erudição" e ao peso significativo do ornato externo na constituição da inteligência de nossos intelectuais. A consideração sobre esses elementos é capaz de nos servir como patamar de inferências sobre o que seria a contrapartida rarefeita, vácua e superficial de um núcleo interior correspondente a esta ostentação externa. O parâmetro analógico aqui utilizado seria o da frase ornada e decorativa que não primava por corresponder à densidade ou à solidez de seu conteúdo interior. Quando Sérgio Buarque se refere às características do trabalho mental, revelam-se as discrepâncias existentes entre essas dimensões de forma e conteúdo, tornando-se possível delas extrair o sentido da vacuidade a que me refiro. "O trabalho mental, que não suja as mãos e não fatiga o corpo, pode constituir, com efeito, ocupação em todos os sentidos digna de antigos senhores de escravos e dos seus herdeiros. Não significa forçosamente, neste caso, amor ao pensamento especulativo – a verdade é que, embora presumindo o contrário, *dedicamos, de modo geral, pouca estima às especulações intelectuais – mas amor à frase sonora, ao verbo espontâneo e abundante, à erudição ostentosa, à expressão rara. É que para bem corresponder ao papel que, mesmo sem o saber, lhe conferimos, inteligência há de ser ornamento e prenda, não instrumento de conhecimento e de ação.*" (Buarque de Holanda, 1984:50-51; grifos meus)

5 Uma das primeiras contribuições a todo este debate – e ao esforço teórico de reflexão sobre uma linguagem alternativa ao plano da representação nas ciências sociais – que tornasse possível levar em conta a dimensão do "sociologicamente invisível" decerto há de ser encontrada nos estudos de Figueira (1991) O mesmo tipo de tratamento alternativo adotado em relação ao conceito de representação está igualmente presente em um estudo de Soares (1999).

Referências bibliográficas

BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil.* Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1984.

FIGUEIRA, S. A. *Nos Bastidores da Psicanálise.* Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.

MENDES DE ALMEIDA, M. I. *Masculino/Feminino: tensão insolúvel.* Rio de Janeiro, Rocco, 1995.

SOARES, L. E. *O Rigor da Indisciplina.* Rio de Janeiro: Iser/ Relume Dumará, 1994.

SOARES, L. E. Acaso e necessidade na ética do crime ou o uso da crítica literária na análise do discurso ordinário, 1999 (Artigo publicado nesta coletânea).

VELHO, O. *Besta-Fera: recriação do mundo.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

8. Hestórias clínicas: categorias para o corpo que adoece

Luis David Castiel

Introdução

Segundo o pensador luso José Gil, os discursos sobre o corpo sofrem dois obstáculos. O primeiro, vinculado à própria natureza da linguagem, que escapa àqueles que pretendem dar uma definição, pois esta é sempre resultante de um ponto de vista parcial, que, eventualmente, não se apercebe disto, pretendendo-se totalizante. O segundo, quiçá mais relevante ainda, surge na multiplicidade dos usos metafóricos referidos a 'corpo'. Corpo fenomênico, social, político, teórico, erógeno, institucional, 'corporativo'. Em todas as noções, percebe-se a necessidade de identificação a uma imaginária unidade corporal. No entanto, "quanto mais se fala do corpo, menos ele existe por si mesmo" (Gil, 1995:201).

Claramente, a idéia de corpo para a ciência médica tem uma história. Suas origens são européias e se vinculam aos séculos XV, XVI e XVII. É resultante de várias fontes distintas, de difícil demarcação, que incluem tradições religiosas do medievo e da cultura popular das sociedades rurais. Mas, o ponto inicial para a transformação da imagem do corpo para a medicina pode ser referida a Galeno em sua releitura pelos médicos da Renascença (Gil, 1997).

A idéia de corpo na atualidade está inescapavelmente medicalizada (Frank, 1990; Lupton, 1994). Isto transparece nas maneiras como os discursos sobre o corpo estão vinculados às disciplinas tecnobiocientíficas. Temos hoje o que Turner (1992) chama 'sociedade somática', em que se procede, por

meio de preceitos médico-epidemiológicos, à regulação e vigilância dos corpos e ao controle da distância/proximidade que uns mantêm em relação aos outros. Neste caso, o corpo se apresenta como uma metáfora para a organização social e para os mal-estares sociais.

Mas, paradoxalmente, tais mal-estares podem se materializar como emblemas nos próprios corpos. Basta observar nas metróples ocidentais a difusão de práticas de tatuagem, escarificação, inclusão de adereços mediante perfuração e outras alterações somáticas (via, por exemplo, intensa musculação). Exemplos extremos de modificações corporais foram documentados na publicação *Modern Primitives: an investigation of contemporary adornment & ritual* (Vale & Juno, 1989). Aí, é possível (com algum desconforto, admitamos) ver imagens de pessoas, que, além de tatuarem e perfurarem vários locais do corpo, fazem uso de espartilhos estreitíssimos e chegam ao ponto de bifurcarem o pênis. Mas, tais manifestações não se restringem a registros considerados bizarros. Cada vez mais pessoas, e em idades mais precoces, recorrem a práticas médico-cirúrgicas institucionalizadas para modificações corporais com finalidades apregoadamente cosméticas. Presenciamos uma proliferação de mulheres com lábios superiores vultosos artificialmente padronizados.

Alguns autores encaram as práticas de modificações corporais como atos sintomáticos que buscam resolver crises de identidade, fé religiosa e localização na complexa estrutura social moderna (Hewitt, 1997). Está em voga, não só no meio acadêmico, o uso da idéia de corpo para designar algo pertinente à ordem do humano como "centro e foco de uma identidade, portador da continuidade da espécie humana, garantia – se está em boa saúde – de uma vida de bem-estar desembaraçada das doenças que comprometem o equilíbrio da natureza" (Sfez, 1996:41).

Este comentário de Lucien Sfez, ao analisar a 'utopia da saúde perfeita', descreve o corpo humano como objeto de pesquisas, intervenções, preceitos, fiscalização/vigilância, de modo a configurar uma estrutura de controle cuja finalidade é preservá-lo por mais tempo possível, com vida e, preferencialmente, com saúde. Para tanto, é preciso proteger os indivíduos de 'maus hábitos', ou seja, comportamentos virtualmente geradores de danos à saúde (do corpo) de cada um, conforme seus 'estilos de vida'. Este *corpo* é, em suma, objeto de novas práticas de perscrutação e de intervenção, em que se destacam técnicas de visibilização, a biologia molecular e o projeto de decifração de seus genes, com as conseqüentes terapias gênicas, e transplantes de tecidos.

Não importa aqui entrar no mérito desta importante questão. Interessa, sim, discutir que corpo é operado pelas tecnobiociências contemporâneas. Há evidências que conduzem a uma noção vinculada, sobretudo, à ordem biológica, compatível com a idéia de organismo vivente. Algo que, sem dúvida, denota um ponto de vista coerente em suas demarcações epistemológicas.

Mas, estão explícitas tais demarcações? Certamente, este não deve ser o corpo que se hifeniza à mente para indicar algo que alguns ramos da filosofia designam como um 'problema'. Possivelmente, adotando uma visão abrangente, esta noção de corpo deve, na melhor das hipóteses, incluir a questão da mente (ou psiquismo ou subjetividade), mas sem resolver as intrincações desta problemática relação.

Na verdade, apesar das produções das neurociências, em geral, e dos progressos da psicofarmacologia, em particular, ainda faltam conceptualizações satisfatórias da ordem do mental, mesmo na perspectiva pragmática de viabilização de correspondentes intervenções consistentes. Está distante a possiblidade de haver equivalências entre o avanço dos conhecimentos sobre o soma e os relativos à psique. Isto é perceptível nas disciplinas médicas que têm como objeto o psiquismo, caso das psiquiatrias e da medicina psicossomática (Gil, 1997).

Se assumirmos que os fenômenos desta ordem ainda não possuem inteligibilidade biológica estabelecida, de que forma podem estar incluídos nesta noção aparentemente organísmica de corpo? Talvez, correndo o risco de sermos injustos com os seguidores desta idéia de corpo, parece-nos que tais pensadores adotaram uma postura, digamos, pragmática. A nosso ver, está em jogo um corpo particular, que atua e é 'atuado' pelo dito psiquismo. Winnicott (1978), em 1949, chamou-o de 'psiquessoma'. Poderíamos, como variante, para não manter, em termos denotativos, a cisão psique-soma, embricá-lo em outro jogo de linguagem, em que a demarcação fosse menos delimitável: algo como 'corpsiquismo' (com o devido perdão aos que não apreciam estes jogos...). De qualquer forma, é necessário considerar que a dimensão corporal tem uma função primordial na constitutição do inconsciente, mesmo que não saibamos como ocorrem estes processos. Seria através do 'inconsciente do corpo' que a consciência sofre a ação do corpo (que só pode ser concebido como habitado por um psiquismo) (Gil, 1997). Ou, melhor dizendo: "Há (...) uma espécie de globalidade do ser humano que é, ao mesmo tempo, corpo e alma, onde o corpo sempre é, em certo sentido, psíquico, e a psique, sob certos aspectos, sempre somática" (Castoriadis,1999:99).

Deve ficar claro não se tratar, tão-somente, de embarcar em outro jogo de linguagem que, por sua vez, corre o risco de cair na cilada da 'psicologização' do corpo. Mas, sim, de assinalar as questões suscitadas por uma leitura corporal estrita do organismo e sua complexa configuração, sem levar em conta as dimensões dos fenômenos inconscientes e da consciência elaborada, reflexiva que participam das narrativas constitutivas da identidade e da idéia de si-mesmo (Edelman, 1992). E, inclusive, da noção de corpo que se constrói, de seus respectivos modos de preservação e das modalidades de adoecimento correspondentes à singularidade 'corpsíquica' de cada um...

Esta formulação não elimina, de forma alguma a, 'enigmaticidade' das relações corpo/alma. Como aponta Castoriadis (1999:160), tais relações são extremamente instáveis em termos de delimitações causais entre uma e outra instância. "A alma depende do corpo (lesões, álcool, psicotrópicos) e não depende dele (resistência, ou não, à dor e à tortura; escolha deliberada da morte). O corpo depende da alma (movimentos voluntários, doenças psicossomáticas) e não depende dela (...) células funcionam (...) sem que [se] tenha qualquer poder sobre isso".

A categoria 'categoria'

Como se costuma fazer no campo acadêmico, ao se discutirem origens conceituais, o recurso etimológico se constitui em moeda corrente. Neste caso, é preciso levar em conta que o vocábulo 'categoria' é resultante da justaposição de dois elementos: *cat(a)* e *ágora*:

cat(a): elemento de composição que traduz as idéias de "descida, em baixo, de cima para baixo, extensão, conformidade, distribuição, oposição. Preposição derivada do grego: para baixo, por, por entre, no fundo de, em, no interior de, sobre, de todo, para trás, até a, para, em direção a, em vista de, descendo, durante, a cair sobre, através de, na vizinhança de, perto de, olhando para, em face de, contra, oposição, a respeito de, relativo a, segundo, conforme, por completo, totalmente" (Machado, 1956:528);

ágora: "do grego assembléia, assembléia do povo; assembléia, em geral, discurso perante uma assembléia, lugar de reunião, praça pública, sede de um tribunal. Generalizou-se modernamente com o sentido de praça pública". Agóreo significa "da praça pública, do mercado, que vive na praça pública, que freqüenta mercados, relativo a negócios públicos ou jurídicos" (Machado, 1956:115).

O termo 'categoria', por sua vez, "pelo grego significa acusação; qualidade atribuída a um objeto, atributo; pelo latim, acusação, categoria (em lógica)". Categórico tem o sentido de "acusador; afirmativo" (Machado, 1956:531).

Aqui, nos deparamos com uma curiosa ambigüidade. Categoria pode tanto referir-se à "qualidade atribuída a um objeto, atributo", quanto ao processo resultante da escolha de tal ou qual categoria (qualidade do objeto) para produzir uma categoria (agregado de objetos, vinculados por determinada(s) particularidade(s) que opera como elemento de identidade do conjunto). Em termos gerais, a categorização refere-se a um modo de ordenar o mundo com a finalidade de permitir cognoscibilidade e possibilidade de intervenção sobre ele.

A categorização reflete duas importantes características, fundamentais aos processos cognitivos: 1) sob o ponto de vista da eficiência na compreensão/descrição/construção da realidade, permite a manipulação de grande quantidade e variedade de objetos; 2) possibilita o estabelecimento de interseções e afinidades entre grupos de objetos do mundo, viabilizando sua organização em conjuntos e classes, gerando tipologias, classificações (Rizzi & Pedersen, 1992).

Ambas são cruciais e se evidenciam em uma multiplicidade de formas com as quais nosso cotidiano atual se presentifica, por vezes em detalhes corriqueiros. Por exemplo, o estabelecimento de padrões de veículos automotores, que, conforme seus atributos, são incluídos em categorias de maior ou menor categoria (entendida aqui como 'conjunto de atributos' referido a algum juízo de valor e de qualidade... e preço).

Em termos simplificados, para construir categorias (e classificações) lança-se mão de dois procedimentos seqüenciais básicos, pertinentes à lógica conjuntista-identitária: 1) seleção – pôr à parte – por meio da retirada de objetos do universo, a partir da percepção de *diferenças* especificadas na análise dos vários objetos em relação a um determinado fundo comum e geral; 2) coleção – pôr junto – processo de inclusão mediante algum critério de *identidade*, minimizando as diferenças restantes, caso comparadas com a diferença em comparação com o fundo (Bohm & Peat, 1989).

A partir do vocabulário fenomenológico, em relação aos processos de conhecer, a compreensão do real, ou seja, a apercepção (percepção com consciência do percebido) de objetos ocorre de distintos modos: 1) monotético: direta e imediatamente, em uma unidade simples de apercepção, apreensão,

compreensão (transversalmente); 2) politético: por meio de uma sucessão de apercepções que vão sendo interpretadas e integradas (prospectivamente) em um sistema, como quando se vai construindo um 'parecer' à medida que os elementos são examinados, revistos, articulados e incorporados em um todo; 3) sintético: mediante a união e composição de apercepções, em que cada uma delas pode ocorrer monoteticamente e a respectiva sucessão, politeticamente. O objeto resultante pode ser, então, operado de modo monotético (Ferrater, 1986).

No entanto, até agora, está-se falando da categorização vista sob o ponto de vista da lógica conjuntista/identitária[1] (Castoriadis, 1999). Ou seja, baseada nos três princípios inseparáveis: 1) identidade: todo o objeto é idêntico a si mesmo – é impossível o mesmo existir e não existir ao mesmo tempo e com a mesma relação; 2) não-contradição: entre duas proposições contraditórias, em que uma é a negação da outra, uma delas é falsa – é impossível um mesmo atributo pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito ao mesmo tempo e com a mesma relação; 3) terceiro excluído: toda proposição possuidora de significado é falsa ou verdadeira – de duas proposições contraditórias, uma delas deve ser verdadeira (Costa, 1985; Morin, 1991).

O modo politético é construído mediante o uso de elementos inter-relacionados que envolvem componentes biológicos, psicológicos, sociais, que incluem desde estruturas moleculares até construções analógicas, metafóricas, imagéticas, figurativas. A ênfase se dirige à singularidade de cada um.

Quando os símbolos da lógica formal não dão conta da busca de correspondência com o mundo, o homem lança mão de metáforas, metonímias, 'imageria' e percepções de esquemas corporais (Johnson, 1987). Aliás, as atividades mentais (como memória, reconhecimento, consciência e emoção) são parcelas de um mesmo processo que se ancora na auto-referencialidade a partir das próprias imagens corporais (Rosenfield, 1992). A construção metafórica/metonímica dependeria, então: a) da constituição destes esquemas corporais dinâmicos e b) de sua relação com os mecanismos auto-referenciais/reflexivos da subjetividade.

Há circunstâncias em que nenhuma popriedade, atributo, característica é suficiente nem necessária para definir monoteticamente o caso como pertencente à categoria. Existem outros modos de categorizar, baseados em critérios de semelhança familiar, centralidade e prototipicalidade. Estes modos são anteriores à aquisição do pensamento lógico-formal. Tais idéias foram desenvolvidas e sistematizadas pela

lingüista Eleanor Rosch (1978) e seus associados em uma teoria geral, a partir de estudos empíricos que desafiaram o ponto de vista clássico da categorização.

Segundo a teoria formal/clássica, nenhum membro de uma categoria teria qualquer primazia em relação aos demais, pois os aspectos definidores da pertinência dos elementos à determinada categoria são compartilhados por todos os membros. Rosch (1978) mostrou em estudos das categorias de cor em linguagem Dani, da Nova Guiné, que dispõe de duas categorias básicas de cor (*mili* – para matizes escuros e frios – e *mola* – para tons claros e quentes), que há uma inclinação das pessoas para escolher determinados exemplos das cores *mola* predominarem. Ou seja, são considerados prototípicos – mais representativos do que os outros. Em outras palavras, há assimetrias (efeitos prototípicos) entre membros da categoria e estruturas assimétricas no interior das categorias. Outro exemplo: em relação à categoria *ave*, estudos mostraram que os indivíduos indicam canários e galinhas como mais representativos da categoria que pingüins e avestruzes.

Importa enfatizar que a estrutura categorial desempenha um papel essencial nos processos de raciocínio e na constituição de conceitos. Em muitas circunstâncias, os protótipos agem como pontos cognitivos de referência de vários tipos e formam a base para as inferências.

Ocorrem, também, os chamados 'efeitos de nível básico' (Rosch, 1978). Isto é, há níveis mais inteligíveis e conceptualizáveis do que outros. Desse modo, categorias de nível básico tendem a ser melhor apercebidas – 'cobra' é melhor apreendida que o nível hierarquicamente superior 'réptil' ou o nível subordinado 'jararaca' ou 'jibóia'. A este respeito, Rosch e seu grupo postularam que o nível básico consiste, entre outros aspectos:

• no nível mais alto: a) em que os membros da categoria têm formas gerais similarmente percebidas; b) em que uma única imagem mental pode refletir toda a categoria; c) em que a pessoa usa ações motoras similares para interagir com os membros da categoria;

• no primeiro nível: a) nomeado e entendido por crianças; b) passível de inclusão no léxico de uma linguagem;

• no nível seguinte: a) em que seus objetos são mais rapidamente identificados e com os rótulos mais comumente usados para os membros da categoria; b) em que a maior parte de nosso conhecimento é organizado (Lakoff, 1987).

Ferreira (1996) realizou uma investigação que procurou averiguar se a teoria dos protótipos e da centralidade poderia ser verificada em amostras no

contexto brasileiro. Seus resultados corroboraram a consistência dos trabalhos do grupo de Eleanor Rosch.

Há evidências que as categorias que erigimos são heterogêneas a partir de suas origens cognitivas. As capacidades humanas para determiná-las são interacionais e dependem, também, de nossa história de efeitos recíprocos com o mundo, ou seja, envolvem, simultaneamente, uma multiplicidade de elementos biológicos, culturais e sociais. As habilidades categorizantes parecem mais objetivas e acuradas quando referidas ao nível básico. Em outras palavras, constituiriam as categorias produzidas por apercepções de caráter monotético. Nos outros níveis hierárquicos, o grau de acurácia tende a diminuir.

Em síntese, as categorias dependem dos modos com os quais os indivíduos interagem com os objetos – como percebem, constroem imagens, organizam informação e se comportam em relação a eles. Assim, as categorias de nível básico possuem propriedades diferentes das demais. São passíveis de caracterização por meio de imagens ou ações motoras. Por exemplo, o conceito 'cadeira' é mais fácil de ser concebido que 'mobília' (Lakoff, 1987).

Nesta perspectiva, a noção de causação prototípica é extremamente relevante para a discussão. Está relacionada à idéia de encadeamento direto, imediato, tal como seria percebida no interior do suposto senso comum. Caracteriza-se pelas seguintes premissas: a) um agente faz algo; b) um recipiente sofre uma mudança para um novo estado ou condição; c) (a) e (b) constituem facetas superpostas em termos espaço-temporais do mesmo fenômeno; o agente entra em contato com o recipiente; d) uma parte da ação do agente precede à mudança no recipiente; e) o agente possui alguma fonte de energia, o recipiente é alvo desta energia, havendo transferência de energia do agente para o recipiente; f) há um agente único e definido e um recipiente único e definido; g) o agente é humano; h) o agente é intencional, tem controle e responsabilidade primária por sua ação e pela respectiva mudança; i) o agente usa suas mãos, corpo, ou algum instrumento; j) o agente olha para o recipiente, a mudança neste é perceptível e o agente percebe a mudança (Lakoff, 1987).

Se olharmos para os campos biomédicos e epidemiológicos, a partir destes elementos, podem-se delinear duas questões: 1) haveria um arcabouço cognitivo conceitual que justifica a dificuldade do público leigo em perceber, de fato, e aderir às proposições relativas à causalidade, especialmente no que se refere à noção probabilística do risco, pois, como se nota, não acompanha a maioria das premissas da causação prototípica; 2) explica-

ções de causalidade dirigidas ao público leigo, especialmente aquelas veiculadas pelos meios de comunicação de massa exploram fórmulas que obedecem à causação prototípica. Exemplo interessante é o da publicidade relativa a cremes dentais e a respectiva representação dos agentes causais das cáries que aparecem em determinadas propagandas como pequenos seres, muitas vezes, antropomórficos, munidos de picaretas ou britadeiras, com intenção malévola, perfurando nossos dentes (ou de nossos filhos). Os dentifrícios propiciariam defensores ou 'escudos protetores' (personificados pelo flúor ou outras substâncias mais recentes) com a capacidade de eliminar os invasores. Na mesma fórmula, segundo conhecida publicidade de óleos automotivos, os causadores de 'disfunções' em veículos com motor à explosão pertenceriam à uma gangue de bandidos mafiosos (com destaque para a participação de uma traiçoeira *femme fatale*), superáveis pelo agente defensor (da 'saúde' da máquina e, por extensão, de seu usuário), sob a aparência estereotipada de detetive particular bogartiano, no mais puro estilo *noir*.

Seguindo esta linha de raciocínio, haveria menor inteligibilidade em afirmações que envolvem causação indireta, involuntária e/ou causas múltiplas. O conceito prototípico de causação é um dos mais cruciais para o humano em seus intentos de ordenação do mundo, tanto que começa a exercitá-lo em idades bem precoces (vide a interação entre uma criança pequena e um comutador de luz).

Antes de encerrar este trecho, é importante destacar a compulsão categorizadora dos seres humanos. Uma curiosa capacidade, própria de seres observadores que, ao relacionarem-se com o mundo, buscam constantemente ordenação/organização dos elementos apercebidos. Aparentemente, nenhum outro primata ostenta tal característica, pelo menos, no elevado grau apresentado pelos humanos.

A categorização aparece nos mitos e lendas da humanidade primitiva e das tribos aborígines contemporâneas, em sua constituição de deuses como forma de dar sentido, ordem, coerência ao universo. Uma tribo categoriza, também, estados das nuvens e dos corpos celestes visíveis, animais e vegetais conforme sua interação e importância para seu povo. Apesar de sua presumível obviedade, creio ser pertinente enfatizar que "toda a ação de categorização encontra-se inseparavelmente associada à percepção-comunicação que opera dentro do contexto geral de cada estrutura dinâmica social" (Bohm & Peat, 1989:153).

Porém, é essencial acrescentar e sublinhar que os processos de categorização são encarnados nos seres categorizadores. E, mais importante, não se regem, primordialmente, nem pelas leis da lógica formal, nem por teorias computacionais de tratamento de informação. Todavia, seguindo Edelman (1992), não basta ressaltar que o psiquismo categorizador está encarnado, é preciso explicar como.

Categorias biomédicas

Os esquemas de classificação biomédica (e epidemiológica) se baseiam em modos predominantemente monotéticos de diagnosticar (conhecer), a partir da lógica conjuntista/identitária. Estes esquemas produzem homogeneidade e são eficientes para criar um senso de ordem sobre o mundo polifenomênico. Buscam o unívoco. Aqui, a constituição de uma categoria corresponde, como vimos, à identificação de propriedades, atributos, características comuns a todos os objetos incluídos na categoria.

Em geral, as *doenças* são classificadas, basicamente, sob três pontos de vista monotéticos (que podem se imbricar, conforme a entidade nosográfica): a) manifestacional – a partir de elementos semiológicos – sinais e sintomas (ex.: hipertensão arterial); b) etiológico – levando em conta critérios causais (ex.: meningite meningocócica); c) mecanístico – baseado na fisiopatogenia (ex.: diabetes) (Vineis, 1993). Nesta perspectiva, predomina a ótica do objetivismo.[2]

Indiscutivelmente, há muitas situações em que tal ótica se mostra eficaz. É inconcebível e despropositado negar a eficácia médica de diagnosticar e tratar com sucesso casos de meningite meningocócica em crianças ou os efeitos da vacinação antivariólica na erradicação da doença. Mas há situações em que o conhecimento etiológico e terapêutico se configura de modos menos consistentes. Especialmente, nas afecções crônico-degenerativas, nas doenças mentais e nas manifestações nas quais se atribui grande peso ao componente psicogênico/emocional. Isto é, onde aparece a participação dos fatores englobados sob a categoria psicossocial (impropriamente, pois inclui aspectos pertinentes a ordens heterogêneas no interior de uma mesma 'classe') – com destaque para a consagrada noção de estresse.

Por exemplo, a psicose pode ser pensada politeticamente. Seria um processo evolucionário de diferenciação aberrante de circuitos neurais. Sem causas únicas, mas, sim, um jogo de acoplamentos gens/ambiente que pode resultar em proces-

sos mentais sem as propriedades da consciência reflexiva no que tange ao funcionamento da categorização perceptiva, memória e aprendizagem (Edelman, 1992).

O câncer também pode ser definido politeticamente, se pensarmos a carcinogênese como processo: a) evolucionário de diferenciação aberrante de células; b) estocástico, que não requer causas necessárias únicas, mas, uma configuração de inter-relações (genéticas/ambientais-culturais) que podem resultar em fenômenos cancerosos. Mesmo em menor incidência, há cânceres pulmonares que afetam não fumantes.

Assim, nenhuma propriedade é necessária ou suficiente para definir a entidade que afeta tal indivíduo, sob suas correspondentes circunstâncias de vida, como pertencente ao conjunto 'câncer'. Do ponto de vista manifestacional, há pouco em comum entre: leucemia linfática crônica, meningioma maligno e câncer de mama. Sob a ótica etiológica, distintos fatores têm sido responsabilizados: substâncias químicas, radiação ultravioleta, vírus, parasitas, hormônios. No aspecto mecanístico, diferentes mecanismos de causação são concebidos: ativação de oncogene, rearranjos cromossômicos diferentes (translocações, mutações etc) (Vineis, 1993).

A categoria 'câncer curável' também é problemática, pois admite uma grande ambigüidade, conforme a posição da qual o argumento está sendo produzido. Se o diagnóstico 'câncer' implica configurações terapêutico-prognósticas distintas – conforme tipo histológico, poder proliferante, localização no organismo, tecido afetado, grau de metastatização, comprometimento de função, – o conceito de 'curabilidade' também é impreciso. Pesquisadores em busca de recursos de agências de financiamento podem enfatizar o pequeno número de cânceres curáveis, diferentemente de instituições assistenciais, que podem destacar, em sua experiência de tratamento, a quantidade de cura de cânceres. Pessoas que passaram por tratamentos contra alguma forma da enfermidade e são consideradas 'curadas', depois de um período de tempo convencionado pela oncologia (por exemplo, cinco anos), podem voltar a ser acometidas por um câncer em relação ao qual tinham sido curadas (Petersen & Lupton, 1996).

Temos, então, um terreno impreciso no que se refere à: a) explicação da natureza do fenômeno, com o objetivo de produzir classificações das manifestações, explanações de mecanismos de desencadeamento e evolução e possibilidades de predição; b) intervenção nas atividades dirigidas tanto à prevenção como à modificação do curso de um evento indesejável. Há, neste caso, ainda, várias incertezas sobre a efetividade

das medidas de prevenção, baseadas nos indicadores de risco. Por exemplo: enfermidades crônico-degenerativas (em termos de alteração na mortalidade), vários tipos de câncer (mama, próstata), doença coronariana (hipercolesterolemia) (Feinstein, 1996).

Neste ponto, cabe apresentar a idéia de haver no campo da saúde uma situação paradoxal. Há sinais concomitantes que indicam, ao lado de indiscutíveis avanços tecnológicos no diagnóstico e na terapêutica (técnicas diagnósticas a partir da biologia molecular; novas terapêuticas para moléstias como a Aids, entre outras), indícios de crise no âmbito dos modelos teóricos e epistemológicos das ciências biomédicas e epidemiológicas.

Em primeiro lugar, as ciências básicas do campo biomédico operam com uma concepção biológica do humano estruturada essencialmente em elementos monotéticos. Visam à ordenação/configuração de um organismo bioquímico o mais homogêneo possível, a partir de suas unidades morfológicas: genes, moléculas, células, tecidos, órgãos, sistemas e aparelhos.

Temos, então, dois problemas. O primeiro é como abordar os efeitos da emergência de descontinuidades na passagem dos níveis de organização. A isto Hamburger (1992:31) chama de cesura (corte, limite rítmico no interior de um verso). Ou seja, "descontinuidade que impede o pesquisador de unificar totalmente os resultados que obtém de um mesmo objeto com escalas e métodos diferentes". Uma ilustração: a alergia pode ser abordada pela clínica mediante o inventário de manifestações consideradas alérgicas e sua associação com a exposição a alergenos. A finalidade é estabelecer correspondências e a magnitude do efeito – por exemplo, via intradermorreação. Por sua vez, a alergia pode ser, também, estudada no nível imunológico/bioquímico, através da descoberta das imunoglobulinas (IgE), vinculadas aos fenômenos de hipersensibilidade. A IgE tem a propriedade de se fixar de modo seletivo na superfície dos leucócitos granulócitos basófilos, ricos em histamina e outras substâncias. Se algum alergeno entra em contato com a IgE, ocorrem reações enzimáticas, culminando na liberação dos grânulos de histamina na corrente sanguínea (Hamburger, 1992).[3]

Apesar da aparente concordância entre as abordagens, há evidências que fragilizam tal harmonia: a) a liberação de grânulos pode ocorrer em amostras de sangue obtidas de pessoas não-alérgicas; b) a IgE não é a única imunoglobulina envolvida nesta ordem de fenômenos; c) outros leucócitos podem segregar agentes que aumentam a liberação da histamina, assim como enzimas do próprio basófilo; d) o comportamento dos basófilos

não é uniforme em todo o organismo. Mesmo que a liberação granular seja um fenômeno consistente, a resultante final (desenlace) assume uma configuração cuja previsibilidade não é definida com segurança. Em suma, percebe-se que não há a pretendida unidade entre as várias disciplinas científicas, aspecto que não se consegue constatar objetivamente. "Não obstante essa ciência cortada em pedaços continue parcelada e múltipla ao tentar descrever um mundo exterior suposto sem cesuras, ela talvez traduza simplesmente as limitações da inteligência humana" (Hamburger, 1992:17). Mesmo a atual ênfase no estudo da molecularização dos eventos biológicos, mais do que explicar, sinaliza o grau de complexidade envolvido para o entendimento do funcionamento biológico dos viventes, especialmente daqueles que colocam estas questões.

O segundo problema refere-se ao fato de a imagem produzida de ser-se humano tender a uma certa indefinição. Falta um sentido totalizante, pois não possui premissas delimitadas e unificadas. Ao basear-se em uma ótica fragmentadora, torna-se insuficiente para atuar como suporte simbólico para aqueles que demandam uma reordenação globalizante de sentido ou do equilíbrio tornado instável pela moléstia. É, pelo menos, problemático estabelecer uma relação paciente-médicos, sem haver algum grau de ansiedade diante daqueles que "transmitem uma imagem de homem dentro da qual é impossível de nos reconhecermos (...)" (Green, 1996:25).

Uma das possíveis razões para tanto consiste no fato de os modos de categorizar as afeccções/moléstias terem sido deslocados do leito do paciente que sofre (clínica: *klinés* = leito) para o necrotério ou o laboratório. Dispnéia, angina, icterícia vão perdendo a dimensão/estatuto de afecções para se tornarem elementos semiológicos – sinais. Tais entidades passam a ser redefinidas como: pneumonite, aterosclerose coronariana, hepatite. Surgiram outras entidades mórbidas baseadas na bioquímica – dislipidemia, hipercolesterolemia, ou baseadas na categorização dos agentes etiológicos microbianos – bactérias, protozoários, vírus, príons... Isto, por um lado, traz um maior entendimento dos mecanismos biológicos causadores das doenças, mas, por outro, produz uma enganosa uniformidade na configuração de cada doença, se pensada em relação a pacientes específicos (Feinstein, 1996).

Além disto, é preciso dimensionar as conseqüências do reducionismo estatístico vigente nas pesquisas epidemiológicas. O uso da estatística nos estudos acerca dos estados de saúde nas populações exclui a singularidade do adoecer de cada um nas dimensões de gênese, desencadeamento e evo-

lução (Castiel, 1994). As investigações epidemiológicas preocupam-se com a significância estatística – evitar erros amostrais, aleatórios. Mas, os indivíduos estudados não são unidades homogêneas, cujas distinções consistem somente em variações de atributos quantitativos. Tal premissa leva à suposição de que basta garantir uma seleção aleatória (entre outros procedimentos de controle/ajuste), para que os erros em uma direção sejam cancelados por erros na outra (Charlton, 1996).

O problema, na verdade, são os erros sistemáticos (ou vieses), ou seja, aqueles devidos a diferenças qualitativas entre os indivíduos estudados ou aos processos causais envolvidos. Estes são de difícil apreensão/percepção por causa da complexidade de suas configurações causais. Em suma, o processo de usar médias produz estatísticas sumarizantes dos estados de saúde das populações que não têm nenhuma garantia de validade no nível individual. Isto porque parte de uma noção de homogeneidade de objetos, cujos atributos só variam em termos quantitativos. A rigor, tais objetos são qualitativamente heterogêneos e, portanto, variam, muitas vezes, de modo imprevisível (Charlton, 1996).

Além disto, importa mencionar o surgimento da vigilância médica ou medicina preditiva ou medicina prospectiva e de suas decorrências mercadológicas, área em que o risco aparece como conceito principal. Isto ocorre tanto na construção de uma atmosfera de medo, quanto no encaminhamento das formas de enfrentá-lo por meio de formas e padrões de consumo construídos sob a égide de um imaginário baseado na noção do controle de si por si-mesmo. Isto se reflete na ênfase, cada vez maior, na idéia de monitoramento dos fatores de risco e na ampliação dos conhecimentos de genética molecular. Para isto, haveria técnicas de promoção da saúde e propostas de adoção de estilos de vida salutar, que, uma vez seguidos, ampliariam a longevidade, com saúde, evitando as degenerescências – como sugere Lucien Sfez (1996), a utopia da saúde perfeita.

Na atualidade, os médicos passam a acumular outras funções: além de lidarem com as doenças, ocupam também o lugar de guardiões/zeladores da saúde. E, eventualmente, como lembrou Chor (1996),[4] o de fiscais do prazer alheio. Como reflexo, surgem mecanismos de culpabilização da vítima ou outras formas de condenação para aqueles que não seguiram os preceitos/ restrições para garantir a saúde e a conseqüente longa vida. Isto, inevitavelmente, colabora na sustentação da atmosfera contemporânea de medo e insegurança.

A clínica, seu sujeito e seu objeto

Qual é o objeto da intervenção médica, seja clínica ou cirúrgica? A tendência natural na busca de resposta a esta pergunta aparentemente trivial nos conduz para a categoria 'doença' ou idéias/termos correlatos (disfunções, enfemidades, moléstias, distúrbios, síndromes, males etc.). Ou, então, para evitar a pecha de desumanização, diz-se que são 'doentes'. No entanto, tal proposição não se apresenta tão homogeneamente bem definida quanto usualmente se supõe. Isto porque é no interior da biomedicina que se praticam, também, inúmeras intervenções clínicas/cirúrgicas com finalidades estritamente estéticas, onde não há doenças ou doentes em questão. Mesmo que não seja predominante, esta parcela nos obriga a rever a possibilidade de uma definição unívoca do pretendido objeto.

Por outra via, a partir da década de 60, surgiu um dos principais elementos que participam na construção do espírito de risco de nossas sociedades modernas, localizado no terreno da abundante produção científica. Há grande quantidade de investigações sobre esta temática acumulada nas últimas três décadas. Uma hipótese a considerar para tal quadro seria a ampliação do acesso à tecnologia computacional e a pacotes estatísticos. Uma consequência deste processo foi a 'epidemia de risco', chamada assim pelo psicólogo norueguês Skolbekken (1995). Após realizar uma pesquisa bibliográfica sobre o uso do conceito, nas publicações da área da saúde, o autor aponta a progressiva e acentuada elevação na 'incidência' de artigos sobre o tema nas revistas médicas e epidemiológicas de países anglo-saxônicos e escandinavos no período 1967-1991 (Skolbekken, 1995). Desse modo, a medicina passou a desempenhar, com maior relevo, a função de prevenção diante dos fatores de risco. Tanto que surgiram adjetivos sintomáticos do novo papel: prospectiva, preditiva, ou, mesmo, vigilante. (*surveillance medicine*) (Armstrong, 1995). Com isto, proliferaram produtos, profissionais e serviços voltados para esta perspectiva, onde (ainda?) não há doença, nem doentes.

Portanto, a meu ver, somente é possível um encaminhamento aparentemente redundante/tautológico para demarcar o objeto de intervenção da atividade clínico-médica: tudo o que é passível de medicalização – isto é: práticas/serviços/equipamentos/produtos farmacológicos, etc. prescritos, indicados ou desempenhados por médicos a seus clientes/pacientes, independente de se constituírem como doenças.

Na verdade, o objeto das disciplinas do campo da saúde é o humano, em sua singularidade e nas respectivas formas de manifestar/sentir seus mal-estares, diante de si, de seu entorno, de seu psiquismo, de seu corpo, ou, tentando alguma síntese: de seu 'corpsiquismo' em relação a seu respectivo contexto. Enfim, compreender a experiência do adoecer envolve o entendimento do processo de produção de conhecimento e dos idiomas e narrativas mediante os quais tal conhecimento é apresentado e assimilado. Representações lingüísticas que devem ser compartilhadas pelo maior número de pessoas envolvidas na questão (Monks, 1995).

Mas, pode haver discrepâncias nas apropriações cognitivas de tais representações no interior de uma mesma proposta epistemológica, baseada em cânones científicos, como ocorre no caso da clínica médica. Como ilustração, a 'retórica dos princípios e práticas da medicina', exemplificada pela heterogeneidade na definição de anemia, apresentada pelos pesquisadores holandeses Mol & Berg (1994). Segundo eles, muitos dos livros-texto, compêndios de medicina utilizados na formação médica costumam ostentar 'princípios e práticas' em seus subtítulos.

Os princípios são as múltiplas camadas de fundamentos científicos do empreendimento médico: anatomia, fisiologia, bioquímica, patologia, farmacologia, medicina experimental (ensaios clínicos). O objeto dos princípios: o corpo, suas patologias e a história natural da doença. Já as práticas consistiriam naquilo que as equipes médicas fazem, aparentemente, baseadas nos princípios (em tese), mas que, por motivos circunstanciais, podem se ver na contingência de se afastarem dos princípios...

No entanto, como já assinalado anteriormente, a medicina não se constitui em um todo harmonioso. Há cesuras (Hamburger, 1992). Com isto, temos a coexistência de enfoques não concordantes em suas propostas cognoscentes. Não se pode assumir que os textos médicos reflitam ou indiquem de perto o que os clínicos realmente fazem em nos contextos assistenciais.

Examine-se o diagnóstico de anemia. Pode ser definido a partir de diferentes pontos de vista (e não se referem aos mesmos objetos): fisiopatológico, laboratorial ou clínico. Na fisiopatologia, a anemia se define como uma condição na qual a hemoglobina circulante está reduzida a níveis inadequados para oxigenar os tecidos periféricos. Em laboratório, ela se define pelo hematócrito com níveis de mais do que a dois desvios-padrões abaixo dos níveis normais (baseados na média) – hemoglobina abaixo de 12g/100ml. Já na clínica, é definida como queixa, fraqueza, desânimo, sofrimento, aflição (sintomas) e/ou mucosas da conjuntiva ocular esbranquiçadas (sinal).

Curiosamente, a anemia pode, também, adquirir identidade de doença dita *folk*, uma mescla em que confluem componentes médicos e percepções populares, subjetivas, de mal-estar cujo significado totalizador se configura sob a entidade 'anemia'.

Em síntese, é perceptível o descompasso entre as definições. A definição clínica pode se afastar das outras definições. Indivíduos podem apresentar valores de hemoglobina (ou hematócrito) abaixo dos níveis considerados normais e se apresentarem assintomáticos. Por outro lado, indivíduos anêmicos em termos fisiopatológicos, podem não ser detectados no interior dos dois desvios-padrões abaixo dos níveis normais – sendo, portanto, falsos negativos. Ou seja, o arcabouço lógico-racional, baseado na teoria dos conjuntos, que sustenta a racionalidade dos princípios e práticas não se sustenta, incondicionalmente, na atividade clínica.

Então, como circunscrever o modo predominante com o qual o médico aborda clinicamente seu paciente em busca do diagnóstico, na colheita da história, na escolha dos exames e avaliação dos resultados, no estabelecimento de terapêuticas, farmacológicas ou não? Científico? Artístico? Intuitivo? Mescla de todos? Quanto de cada? Se o definirmos como mescla, variaria conforme a etapa, a suspeita quanto à suposta entidade nosográfica envolvida, alguma outra característica do paciente (idade, sexo, traços de personalidade)?

Enfim, quais aspectos de raciocínio estão em jogo no processo clínico? É reconhecido o fato de o método hipotético-dedutivo ser visto como sendo o modelo fundamental na formulação de diagnósticos e prescrições terapêuticas.[5] Um dos procedimentos principais no processo clínico consiste na obtenção de uma história clínica. O médico solicita, então, ao paciente que aponte o que se passa com ele para caracterizar suas queixas, isto é, que lhe forneça elementos semiológicos que vão servir para a formulação de hipóteses diagnósticas, com base em suas classificações nosográficas de referência.

A partir do esquema peirciano, apresentado por Samaja (1996) – dedução = regra + caso ~> resultado, indução = caso + resultado ~> regra – vemos, supostamente, o clínico como observador objetivante que se pauta pela razão lógico-racional, que parte de uma regra (elementos semiológicos/laboratoriais indiciários e compatíveis com classificações nosográficas estabelecidas – casos de referência ou eventos-tipo).[6] O paciente surge com uma história clínica a ser investigada e desvendada: um possível caso (representante do caso de referência). Aplicamos, então, uma análise do suposto caso em seus respectivos sinais, sintomas, achados laboratoriais (ou referen-

tes a outras técnicas de perscrutação – tomografias, ressonância magnética etc.), buscando correlacioná-lo com nosso caso de referência e, então, como conclusão, deveremos obter o diagnóstico confirmatório ou não – resultado. Em caso negativo, o circuito deve ser refeito, pelo mesmo clínico, ou por outro, conforme surjam outras suspeitas diagnósticas e/ou novos elementos semiológicos/ laboratoriais.

Por outra via, a epidemiologia empregaria, preferencialmente, o raciocínio indutivo para produzir o conhecimento das supostas causas (ou fatores de risco) de determinadas doenças. A partir da observação de regularidades na ocorrência de seqüências e associações de exposições e eventos específicos, que permitam configurar um caso (tabagismo e câncer pulmonar), fazem-se estudos, baseados em técnicas predominantemente observacionais, cujos achados podem confirmar a procedência da relação de associação – resultado (estudos sobre fumantes e não-fumantes mostram que a incidência de câncer pulmonar é bem mais elevada no primeiro grupo). Então, como conclusão, após satisfazerem-se os cânones para o estabelecimento de causalidade e a extrapolação para a população de referência, se consubstancia a regra (fumar aumenta a probabilidade de câncer de pulmão).

Há estudos que mostram como os médicos são influenciáveis por razões não médicas, apontando a interferência de "fatores sociais que estão logicamente não relacionados à etiologia e ao curso da doença" no processo racional de tomada de decisão clínica (McKinlay et al, 1996:769). Estes fatores se referem a três categorias, segundo características: do paciente (idade, sexo, renda, etnia, tipo de seguro saúde, personalidade assertiva, atratividade física); do médico (especialidade, nível de treinamento, grau de experiência clínica, idade, sexo, etnia, personalidade); do *setting* da assistência (tipo de instituição, forma de pagamento).

Por exemplo, McKinlay e associados, após um estudo de caráter experimental (no qual fazem questão de enfatizar seu rigor metodológico), indicam que internistas americanos se inclinam, na primeira consulta, a tratar distintamente casos de dor torácica e dispnéia, conforme os pacientes sejam jovens – origem psicogênica – ou idosos – problema cardíaco [todos os outros fatores sendo os mesmos... (?)]. A recomendação predominante para ambas situações foi a de interromper o tabagismo. Dizem os autores: "apesar de seu treinamento médico 'objetivo', médicos permanecem atores humanos, socialmente condicionados a envolverem-se em estereotipagens, conscientemente ou não. A este respeito, o processo de decisão médica pode *ser*

função de quem o paciente é tanto quanto do *que o paciente tem*" (McKinlay et al, 1996:769) (grifos dos autores). Parece que, mesmo admitindo-se o fato de os médicos serem atores humanos, ou seja, falíveis, o fato de deixarem de se pautar pela racionalidade lógico-científica limita sua atuação como clínicos. Esta visão, a meu ver, é restritiva e geradora de impasses e preconceitos no que se refere ao entendimento da atividade médica.

Uma tentativa vigorosa de manter a atuação médica lógica e racionalmente situada diante das imponderabilidades do adoecimento humano e dos riscos à integridade dos pacientes localiza-se na criação e uso de instrumentos para guiar a intervenção médica – os chamados 'protocolos'. Curiosamente, 'protocolo' pode assumir o sentido de "enunciado que registra exatamente uma observação, sem tentar uma interpretação" (Webster's, 1996). Cada comunidade de cientistas se atribui a autoridade de construí-los e aplicá-los. Na verdade, pressupõem representações científicas que podem tomar a forma de teorias, esquemas, resultados de técnicas imagéticas, modelos biológicos (Fujimura, 1998).

Na medicina, protocolos consistem em conjuntos de instruções sob a forma de diagramas de fluxo ou algoritmos que orientam, de acordo com dadas manifestações e/ou respostas a medidas terapêuticas, as decisões mais indicadas (Berg, 1998) – especialmente na ausência de diagnósticos conclusivos. Seria um "veículo através do qual a ordem pode ser trazida a todas aquelas práticas onde reina a desordem" (Berg, 1998:228). O protocolo seria, assim, considerado um meio de lidar com aspectos de desconhecimento na prática médica vigente. Mas, é importante assinalar razões extramédicas – judiciais, econômicas e administrativas – que também pressionam no sentido de uniformização dos procedimentos de assistência à saúde (Berg, 1998).

Estórias e narrativas na clínica médica

Antes de prosseguir, é preciso assinalar o fato de que o estudo das formas como as pessoas contam suas estórias/histórias e as explicações por que tais recursos têm efeitos estéticos, retóricos e/ou técnicos vem constituindo-se em respeitável temática acadêmica, com uma quantidade considerável de trabalhos (Saris, 1995).

Tais estudos acentuam que a vida humana é impregnada de narrativas: nós lemos, contamos, assistimos e ouvimos histórias e estórias: desempenhamos papéis e damos forma e sentido ao nosso cotidiano. São fonte e agente

tanto do conhecimento dos outros como do senso de si-mesmo. O passado (memória) é 'armazenado', em grande parte, como narrativas. As antevisões do que nos aguarda o futuro também. As narrativas são essenciais à sabedoria prática (*phronesis*) e representam o nexo da cultura com a psicologia individual. São meios pelos quais indivíduos e culturas produzem sentido em suas contingências e dão um jeito para o que seja, no fim das contas, a melhor coisa a fazer (Hunter, 1996). A narrativização molda muito de nossa experiência interpretada, senão toda (Monks, 1995) e, para que haja narrabilidade, é essencial dispor das capacidades de detectar, identificar e reidentificar (em síntese, categorizar) objetos/efeitos (Dennett, 1995).

A narrativa pode ser compreendida como história ou estória. No primeiro caso, consistiria em um relato mais ou menos coerente de eventos, incluindo elementos não fictícios, referindo-se, assim, a acontecimentos, independente de suas versões. Por sua vez, estória se relacionaria, de modo mais informal, a relatos ficcionais, que podem até mesmo ser orais.

Entre seus aspectos mais importantes, destacam-se: a possibilidade de a narrativa atuar como forma de construir conhecimento/saber, por meio do seu potencial de ordenar eventos subjetiva e cronologicamente, e, a partir disto, permitir a elaboração de relações de causação (verazes ou não) entre tais eventos e o estabelecimento de papéis e propósitos aos supostos agentes (Hunter, 1996). Para Ricoeur (1988), na medida em que a narrativa descreve eventos ligados às vidas e aos interesses de seus protagonistas, as circunstâncias se desdobram ao longo do tempo, em toda a sua contingência e complexidade. Além disto, se a narratividade implica, sob uma ótica histórica, um senso de lei e ordem na busca de sentido, não seria possível haver narrativa sem aspectos moralizadores (a moral da história?) (White, 1981).

Como vimos, os textos médicos, freqüentemente, descrevem a medicina como ciência, mesmo diante da perceptível incerteza de sua prática. Tais limitações são encaradas como transitórias ou locais: tudo é potencialmente conhecível, predizível, quantificável. Trata-se de esperar o progresso tecnocientífico viabilizar esta expectativa. Onde surgem dúvidas, os clínicos apelam para os cálculos probabilísticos da epidemiologia como fonte de alguma certeza aproximada, substitutiva do determinismo, enquanto a ciência não avançar em seu projeto de decifração dos mistérios que ainda existirem...

Enfim, mesmo que a ciência sustente o estatuto de padrão-ouro, o conhecimento clínico terá uma grande e, em geral, implícita, porção de *phronesis* – referida à sabedoria prática, interpretativa, narrativa, convivendo com a di-

mensão explícita, *episteme* – relativa à razão lógico-racional, científica. Então, temos, metaforicamente, a clínica assemelhando-se à imagem mitológica de Janus, com suas duas faces. Uma delas, a faceta 'ciência', busca o estabelecimento das relações estáveis entre eventos, fenômenos, que podem ser generalizados mediante leis invariantes e têm como premissas a precisão e a replicabilidade. A outra, a faceta 'sabedoria prática', meio de operar no mundo que traz implicada a questão de compreender o melhor modo de agir em situações particulares, que não são (nem podem ser) apropriadamente expressas em leis gerais (Hunter, 1996). Tal faceta envolve a habilidade de se adotar perspectivas múltiplas (vinculadas parcialmente entre si), evitando uma posição única ou aquela ligada à objetividade pura. A possibilidade de se obter um curso de ação apropriado não depende tanto do conhecimento generalizador racionalizado, mas da capacidade de cotejar seu ponto de vista com os pontos de vista dos outros agentes (Cooper, 1993).

No entanto, há projetos de inteligência artificial que visam a tratar o raciocínio médico-diagnóstico por meio de programas estritamente lógicos e algoritmos de consulta com auxílio computacional, baseados em uma 'modelização epistemológica' (!) (Barosi et al, 1993). Esses projetos levam em conta, além da dedução e da indução, uma modalidade de abdução – automática –, em que não haveria incerteza. A abdução peirciana seria irrelevante para o diagnóstico médico, pois consiste "essencialmente em um processo criativo para gerar uma nova hipótese, como a descoberta de uma nova doença e a definição das manifestações que ela causa. Isto, entretanto, é irrelevante no diagnóstico médico, cuja tarefa é selecionar, de uma enciclopédia de entidades diagnósticas, doenças e estados fisiopatológicos pré-armazenados, aquele que pode ser responsável pelos dados do paciente" (Barosi et al, 1993:45). Nesta linha de raciocínio, não é apenas um mero exercício de ficção científica, com o avanço das técnicas de modelização, cogitarmos a possibilidade de o médico (com sua subjetividade, emoções e a faculdade de cometer erros lógicos), evanescer do contexto clínico, até desaparecer, deixando a tarefa médica aos computadores *ad hoc*...

Todavia, tal projeto demanda premissas cruciais, ou seja, a estabilidade, a homogeneidade e a possibilidade de generalização dos sistemas modelizados. No entanto, não existe a ciência do ser humano individualizado. Mesmo um paciente confiável, com elementos semiológicos bem definidos, constitui, virtualmente, um campo de incertezas. Casos tendem a ser únicos, singulares. Pessoas variam, assim como seus modos de adoecimento. Em circuns-

tâncias em que o conhecimento é necessariamente particular e regras surgem das instâncias individuais da prática, é preciso o tipo de conhecimento em que a abdução peirciana desempenha um papel fundamental. Contrariamente ao que pensam Barosi e seus associados, a criatividade não é dispensável no processo clínico.

Voltando ao esquema de Peirce (apud Samaja, 1996): abdução = regra + resultado ~> caso. Na prática clínica, tendo como referência a regra (elementos semiológicos/laboratoriais indiciários e compatíveis com classificações nosográficas estabelecidas – casos de referência ou eventos-tipo), observam-se os elementos investigados no paciente especificado, vindo a constituir o resultado. Assim, mediante um processo que inclui componentes intuitivos, em que a criatividade e a analogia atuam decisivamente, ou seja, destituído de uma estrutura lógico-racional dedutiva completa – devido à impossibilidade de conhecer e controlar todas as variáveis (e suas interações) em ação. Deste modo, o clínico pondera os elementos disponíveis e vai concluindo, politeticamente, mediante analogias com situações similares contidas em seu estoque acumulado de experiências, como sendo compatível a um padrão especificado de caso.

Este aspecto aparece nas conversações do médico com os pacientes sobre questões diagnósticas ao, eventualmente, empregar expressões indicadoras desta imprecisão, tais como: provável, sugestivo, compatível, indicativo, entre outras. Imprecisão que, em certa medida, é assumida e inevitável diante das brechas de desconhecimento relativos ao estados da arte e da ciência disponíveis.

Na medicina, a sabedoria prática se manifesta como julgamento clínico e a narratividade é parte essencial dele. Então, a denominada experiência clínica ou casuística está estruturada a partir de um armazenamento de casos clínicos (próprios ou apreendidos de sessões, leituras, reflexões...): estoque variado e extenso de narrativas clínicas, a ponto de emergirem regras gerais que os casos acumulados coletivamente encarnam (Hunter, 1996).

A habilidade clínica é um processo que vai além da mestria das regras conscientes para um estágio inconsciente em que cada caso procura ser compreendido de um modo totalizado. Há configurações nosográficas de referência (abstração) que servem para abordar casos possíveis, representantes desta configuração.

O principal instrumento da sabedoria prática na clínica é a organização narrativa da observação clínica. Neste processo, reconfigura-se a estória de

adoecimento do paciente em uma história clínica em função do julgamento médico, que também possui dimensões interpretativas. Esta história clínica, que se vai configurar em diagnóstico e tratamento (ou novos exames e encaminhamentos) é comunicada ao paciente (ou à sua família, conforme as circunstâncias), por intermédio de uma retórica que, ao lado do jargão médico, envolve construções metafóricas ou outras formas de figuração mental. Estas deverão servir como elementos para os pacientes construírem suas próprias narrativas, que podem ser construídas ao redor de um enredo dramático central, com temas unificadores que visam à reordenação da idéia de si-mesmo, diante das questões veiculadas pelo adoecimento (Hydén, 1995).

Do lado do paciente, suas estórias carreiam, em primeiro lugar, elementos para servir de base para a construção das histórias clínicas. Após a operação do dispositivo clínico, conforme o diagnóstico, novas montagens narrativas serão produzidas. Dois exemplos ilustrativos:

Um relevante estudo foi feito por Sandelowski & Jones (1995), duas enfermeiras americanas, a respeito das estórias (*stories*) de escolha do desenlace, decorrente da detecção de anomalias fetais, às quais chamaram de ficções curativas (*healing fictions*). Depois de receberem diagnósticos de testagens intra-uterinas ou sanguíneas, confirmatórias de defeitos em seus filhos, potenciais pais constroem diferentes relatos das gravidezes continuadas ou interrompidas, de modo a determinar justificativas morais para os desfechos ocorridos. As autoras produziram uma categorização de tipos e repercussões de escolhas, referenciadas aos casos estudados. Discutem a correspondente efetividade, em termos de promover a recuperação psicológica e interações de pais e filhos, a partir das decisões tomadas em função das escolhas assumidas diante dos desenlaces dos diagnósticos fetais positivos.

Outra interessante investigação foi desenvolvida por uma equipe sueca, incluindo dois médicos e um psicoterapeuta. Foram estudadas estratégias de criação de um senso de *proteção* e *esperança* em doentes de tumores cerebrais malignos, após confrontarem-se com o dramático diagnóstico e as primeiras ações terapêuticas (Salander, Bergenheim & Henriksson, 1996). Os autores assinalaram que os aspectos cruciais em jogo, que emergem de modo imbricado, são: a) a atribuição de sentido aos novos acontecimentos; b) a geração de esperança/confiança mediante distintas formas, em muitos casos, apontando correspondências com os mecanismos de defesa, tal como conceptualizados pela psicanálise (identificação, projeção, denegação, introjeção, racionalização, isolamento etc). Segundo os pesquisadores, o prin-

cipal achado de estudo referiu-se ao fato de a grande maioria dos pacientes fazer uso de manobras cognitivas, sob a forma de ***atividade reconstrutiva***, para elevar a esperança diante do grave diagnóstico.

De acordo com a teoria de Taylor (apud Salander et al., 1996) sobre ajustamento a eventos ameaçadores, os pacientes vulneráveis buscam significação (*meaning*), controle (*mastery*) e auto-aperfeiçoamento (*self-enhancement*). Este processo, muitas vezes, implica a criação de uma ilusão, que visa a facilitar a forma de lidar (*coping*) com a ameaça. Então, a ilusão (etimologicamente, *illudere*, jogo falso com a percepção – da realidade) consistiria em um processo de construção narrativa em que se misturam objetividade e subjetividade. Isto é, elementos da realidade externa objetivada (o diagnóstico clínico – p. ex.: glioma grau III) com uma disposição psíquica interna subjetivada que busca proteção/esperança (p. ex.: "sei que vou dar um jeito" ou "Deus é misericordioso e me protegerá"). A resultante – ilusão – proporia algo como: "ainda bem que não é o pior grau de tumor, pois poderia ser grau IV" (Salander et al, 1996). Em outras palavras, os autores sugerem a ilusão como algo similar à posição otimista de Poliana, personagem da literatura inglesa, cuja atitude diante de fatalidades era comparar a situação acontecida com a possibilidade de "ter sido pior"... Está em foco, a rigor, a dimensão ética que envolve médicos diante do sofrimento humano e seu papel, eventualmente omitido, de participarem nos difíceis processos de confortar pacientes e criar esperança e algum senso de proteção, apesar da gravidade e maus prognósticos representados pelos respectivos quadros clínicos.

Podemos, assim, perceber na clínica uma mescla de narrativas que se superpõem de um modo no qual as delimitações não aparecem nitidamente demarcadas:

- achados biológicos e fisiopatológicos, verificáveis por meio de estratégias de exame, observação e mensuração, com graus estimados/estabelecidos de precisão e validade, vinculados a categorizações construídas monotéticamente com vistas a configurar proposições causais de caráter lógico-racional;
- aspectos estóricos, formulados pelo paciente: ficções vinculadas a crenças, valores e à idéia de si-próprio, de um Eu, produzidas por meio de elementos subjetivos, psicológicos, constituídos por idéias, sentimentos, afetos, fantasias pessoais, pensamentos, juízos, opiniões, teorias; baseadas em categorizações em que prevalecem estruturas de nível básico e noções prototípicas de causação;

• elementos histórico-biográficos, da parte do médico: estoque de relatos/narrativas, paralelas aos achados objetiváveis, 'não-fictícios' na construção da experiência clínica; aspectos da história pessoal, incluindo crenças, valores, ideologias;

• elementos histórico-biográficos, da parte do paciente: estoque de relatos/narrativas, relativas a aspectos factuais, da própria existência e trajetória pessoais do indivíduo que busca atenção à saúde, incluindo crenças, valores, ideologias;

• elementos retóricos, formas de enunciação utilizadas pelos médicos ao comunicarem aos pacientes seus juízos e encaminhamentos terapêuticos, com vistas, em tese e *a priori*, à aderência aos exames e ao tratamento. Isto deve variar conforme características específicas assumidas pela relação paciente-médico estabelecida em cada circunstância.

A 'hestória' clínica consistiria na tentativa de fusão dos elementos anteriormente mencionados, mescla imprevisível de histórias a serem reveladas e de estórias a serem inventadas. Ordenações narrativas/discursivas, produzidas pelos pacientes para lidarem e compatibilizarem-se com os elementos veiculados pelo saber médico, com vistas à busca de coerência entre si-mesmo e o próprio entorno. Ocorreria por meio de dimensões intuitivas, que procuram ordenar eventos cronologicamente, estabelecendo atribuições causais, motivações e papéis aos agentes. Ressaltaria certos aspectos como fatos/eventos objetivos, enquanto outros seriam produtos subjetivos, mentais, descartando os demais elementos que não combinem com a configuração elaborada. A 'hestória' clínica usa estratégias retóricas e imagéticas na representação e descrição destes fatos e eventos. Trata-se, enfim, de interpretar e construir significados: processo sumarizante, que lida simultaneamente com história, subjetividade, identidade, cultura e sentidos da existência.

Na luta contra o adoecer e a morte, a medicina precisa desenvolver um entendimento sobre o sofrimento humano. Nestas circunstâncias, é preciso considerar o papel central desempenhado pelas narrativas e pela idéia de um inconsciente do corpo, tanto do lado do paciente quanto daquele que procura abordá-lo. É crucial conceber e desempenhar qualquer atividade assistencial sob a perspectiva das questões relativas à condição humana na busca de identidade e de significação para as nossas vidas, tanto no lugar de médicos como no de pacientes.

Notas

1 A lógica conjuntista-identitária (ou conídica) foi tematizada por Castoriadis (1999) ao longo de sua obra. É preciso mencionar, entretanto, desenvolvimentos de outras lógicas, por exemplo, as infralógicas, as paraconsistentes. Em ambas, as formações, conceitos e noções mentais se encadeiam de tal modo que a exatidão de um elemento carreia a pressuposição de exatidão para os seguintes. Tais processos de conexões na consciência podem ser considerados falsos, à luz do raciocínio lógico-formal, mas servem para ligar determinados conceitos uns aos outros, propiciando uma suposição de verdade, limitada, com certeza, porém, operativa (Moles, 1995). Tais lógicas operam com uma semântica diferente, de modo que, nestas circunstâncias, a idéia de negação se distingue da negação clássica. Por exemplo, a denegação em um contexto psicanalítico pode se configurar como sendo uma negação paraconsistente. Em termos matemáticos, a negação do postulado do terço excluso aparece nos trabalhos sobre a lógica intuicionista de Brouwer e seu discípulo Heyting. Nela, os critérios de verdade, negação e existência (em relação a proposições matemáticas) são distintos dos critérios das demais lógicas bivalentes (verdadeiro/falso). Teríamos, então, lógicas trivalentes (verdadeiro/nem verdadeiro, nem falso/falso) (Costa, 1985, 1993). Nesta ótica, o princípio do terço excluso valeria para os casos bem delimitáveis – tal ser vivo é animal ou vegetal. Mas há situações em que esta clareza não é possível: há espécies que não permitem a classificação zoológica ou botânica (Morin, 1991). Há vírus e partes celulares (plasmídeos, mitocôndrias) que não podem ser referidos como entes vivos ou inanimados. Quéau (apud Sfez, 1993) chama tal contingência de 'quase-vida'.

2 A ótica do objetivismo (ou materialismo) foi bem sintetizada por Lakoff & Johnson (1980): o mundo está constituído de objetos que têm propriedades independentes de qualquer pessoa/ou outros seres que os experimentam. Nosso conhecimento do mundo se baseia em nossa experiência dos objetos, no conhecimento de suas propriedades e das relações entre eles. Entendemos os objetos em termos de categorias e conceitos que têm correspondência com as propriedades inerentes e relações entre estes objetos. Há uma realidade objetiva e podemos dizer coisas que são objetiva e absolutamente verdadeiras ou falsas sobre ela. Mas, como humanos, falíveis, estamos sujeitos a erros – ilusões, erros de percepção, emoções, preconceitos (pessoais, culturais). O método científico serviria para nos colocar acima destas limitações humanas e produzir compreensões universais válidas e neutras (sem

preconceitos). As palavras devem ter significados fixos, claros, precisos, unívocos, para dar firmeza, consistência às categorias para a explicação da realidade. Podemos ser objetivos e falar objetivamente, mas, só com o uso de uma linguagem clara, precisamente definida, simples direta e ajustada à realidade. Em nome da objetividade, devemos evitar figuras de linguagem (metáforas, por exemplo), ou linguagem retórica/poética; só o conhecimento objetivo é conhecimento verdadeiro (da realidade). Ser objetivo é ser racional, ser subjetivo é ser irracional (deixar-se levar pelas emoções); a subjetividade é perigosa porque pode fazer-nos perder o contato com a realidade. Um movimento antagonista surge com a ótica do subjetivismo: na maior parte de nossas atividades práticas cotidianas, podemos nos basear em sentidos e intuições; as coisas mais importantes são os sentimentos, a sensibilidade estética, as práticas morais, a consciência espiritual. A arte e a poesia transcendem a racionalidade e a objetividade e nos põem em contato com realidades mais importantes (por meio de sentimentos, emoções, imaginação etc). A linguagem simbólica (da imaginação) é necessária para expressar certos aspectos únicos e pessoalmente significativos de nossas experiências. A objetividade pode ser perigosa porque exclui o que é mais importante e significativo para as pessoas em particular; ela ignora os âmbitos mais relevantes de nossa experiência. A objetividade pode ser inumana – não existem meios objetivos e racionais para chegar a nossos sentimentos –; a ciência não serve para as coisas mais importantes da vida.

3 A descrição de Hamburger data de 1984, ano em que foi lançado o seu livro na França. No período de treze anos, outros elementos da alergia foram descobertos, especialmente no nível da biologia molecular das reações imunológicas. A participação do linfóctos T e B foram descritas, assim como das linfocinas que atuam na vinculação entre estes leucócitos (interleucinas). Além da histamina, outro grupo de substâncias (os leucotrienos) foi estabelecido como componente das hiperreações alérgicas. Apesar das novas descobertas, a noção de cesura apresentada pelo autor se sustenta.

4 Chor, D. Comunicação pesoal ao autor (1999).

5 Existe, em alguns casos, a possibilidade de um reconhecimento imediato e o conseqüente diagnóstico. Isto, para Barosi et al (1993.), seria uma 'abdução automática'.

6 Caso de referência ou evento-tipo seria uma representação hipotética, globalizadora e exaustiva das causas, nexos causais e associações que podem ser relevantes para a ocorrência de um determinado efeito (Cf. Rizzi & Pedersen, 1992).

Referências bibliográficas

ARMSTRONG, D. The rise of surveillance medicine. *Sociology of Health and Illness*, 17 (3): 393-404, 1995.

ATLAN, H *Tudo, Não, Talvez: educação e verdade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.

BAROSI, G.; MAGNANI, L. & STEFANELLI, M. Medical diagnostic reasoning: epistemological modeling as a strategy for design of computer-based consultations programs. *Theoretical Medicine*, 14: 43-55, 1993.

BERG, M. Order(s) and disorder(s): of protocols and medical practices. In: BERG, M. & MOL, A. (Eds.) *Differences in Medicine: unraveling practices, techniques, and bodies*. London: Duke University Press, 1998.

BOHM, D. & PEAT, F. D. *Ciência, Ordem e Criatividade*. Lisboa: Gradiva, 1989.

CASTIEL, L. D. *O Buraco e o Avestruz: a singularidade do adoecer humano*. Campinas: Papirus, 1994.

CASTORIADIS, C. *Feito e a Ser Feito: as encruzilhadas do labirinto-V*. Rio de Janeiro: D.P. & A. Editora, 1999.

CHARLTON, B. G. The scope and nature of Epidemiology. *Journal of Clinical Epidemiology*, 49 (6): 623-626, 1996.

COOPER, M. W. Is medicine hermeneutics all the way down? *Theoretical Medicine*, 14: 56-68, 1993.

COSTA, N. C. A. As lógicas não-clássicas. *Revirão 3: Revista da Prática Freudiana*, 3: 104-110, 1985.

COSTA, N. C. A. *Lógica Indutiva e Probabilidade*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1993.

DENNETT, D. *La Conciencia Explicada: una teoria interdisciplinar*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1995.

EDELMAN, G. M. *Bright Air, Brilliant Fire: on the matter of the mind*. New York: Basic Books, 1992 .

FEINSTEIN, A. Twentieth century paradigms that threaten both scientific and humane medicine in the twenty-first century. *Journal of Clinical Epidemiology*, 49 (6): 615-617, 1996 .

FERRATER M. J. *Diccionario de Filosofia.* Madrid: Alianza Editorial, 1986 (verbete *monotético*, p. 2.264).

FERREIRA, M. C. Estrutura interna de categorias semânticas e seus efeitos no processamento cognitivo. In: FERNANDES, S. L. C. & CASTANHEIRA, M. (Eds.) *Psicologia e Mente Social: construção de teorias e problemas metodológicos.* Rio de Janeiro: Ed. Universidade Gama Filho, 1996.

FIORIN, J. L. *As Astúcias da Enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo.* Rio de Janeiro: Ed. Ática, 1996.

FRANK, A. W. Bringing bodies back in: a decade review. *Theory, Culture and Society*, 7:131-162, 1990.

FUJIMURA, J. H. Authorizing knowledge in science and anthroplogy. *American Anthropologist.* 100 (2): 347-360, 1998.

GIL, J. *Enciclopédia Eunaudi.* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995. (Soma/ Psique–Corpo, v.32. 201-266)

GIL, J. *Metamorfoses do Corpo.* Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1997.

GREEN, A. *La Causalité Psychique: entre nature et culture.* Paris: Ed. Odile Jacob, 1996.

HAMBURGER, J. *A Razão e a Paixão.* Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1992.

HEWITT, K. *Mutilating the Body: identity in blood and ink.* Bowling Green: Bowling Green State University Popular Press, 1997.

HUNTER, K. M. Narrative, literature, and the clinical exercise of practical reason. *The Journal of Medicine and Philosophy*,. 21: 303-320, 1996.

HYDÉN, L-C. The rhetoric of recovery and change. *Culture, Medicine & Psychiatry*, 19: 73-90, 1995.

JOHNSON, M. *The Body in the Mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason.* Chicago: University of Chicago Press, 1987.

LAKOFF, G. *Women, Fire, and Dangerous Things.* Chicago: University of Chicago Press, 1987.

LAKOFF, G. & JOHNSON, M. Metáforas de la Vida Cotidiana. Madri: Ed. Cátedra, 1980.

LUPTON, D. *Medicine as Culture: illness, disease and the body in Western societies.* London: Sage,1994.

MACHADO, J. P. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Ed. Confluência, 1956 (verbetes *cat(a)*, *ágora*, *categoria*, *categórico*).

McKINLAY, J. B.; POTTER, D. A.& FELDMAN, H. A. Non-medical influences on medical decision-making. *Social Sicence and Medicine*, 42 (5): 769-776, 1996.

MOL, A. & BERG, M. Principles and practices of medicine: the co-existence of various anemias. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 18: 247-265,1994.

MOLES, A. A. *As Ciências do Impreciso*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1995.

MONKS, J. Life stories and sickness experience: a performance perspective. *Culture, Medicine and Psychiatry*, 19: 453-478, 1995.

MORIN, E. *O Método IV - As Idéias: a sua natureza, vida, habitat e organização*. Lisboa: Publ. Europa-América, 1991.

RICŒUR, P. *Time and Narrative*. Chicago: University of Chicago Press. 1988.

RIZZI, D. A. & PEDERSEN, S. A. Causality in medicine: towards a theory and terminology. *Theoretical Medicine*, 13: 233-254, 1992.

ROSCH, E. Principles of categorization. In: ROSCH, E. & LLOYD, B. B. (Eds.) *Cognition and Categorization*. Hillsdale, N. Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1978.

ROSENFIELD, I. *The Strange, Familiar and Forgotten: an anatomy of consciousness*. New York: Vintage Books, 1992.

SALANDER, P.; BERGENHEIM, T.& HENRIKSSON, R. The creation of protection and hope in patients with malignant brain tumors. *Social Science and Medicine*, 42 (7): 985-996, 1996.

SAMAJA, J. Elementos para una tópica de las inferências racionales sobre el lugar de la abducción y la analogía en la creación humana. Artigo para Las Segundas Jornadas Nacionales. Cátedras de Neurociências. Universidad Nacional de Lujan. República Argentina, 1996 (cópia reprográfica).

SANDELOWSKI, M. & JONES, L. C. Healing fictions: stories of choosing in the aftermath of the detection of fetal anomalies. *Social Science and Medicine*, 42 (3): 353-361, 1995.

SARIS, A. J. Telling stories: life histories, illness narratives, and institutional landscapes. *Culture, Medicine & Psychiatry*, 19: 39-72, 1995.

SFEZ, L. *A Saúde Perfeita: crítica de uma nova utopia*. São Paulo: Unimarco: Loyola, 1996.

SKOLBEKKEN, J-A. The risk epidemic in medical journals. *Social Medicine and Medicine*, 40 (3): 291-305, 1995.

VALE, V. & JUNO, A (Orgs.) *Modern Primitives: an investigation of contemporary adornment & ritual*. San Francisco: V/Search, 1989.

VINEIS, P. Definition and classification of cancer: monothetic or polythetic? *Theoretical Medicine*, 14: 249-256, 1993.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of reality. In: MITCHELL, W. J. T. *On Narrative*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

WINNICOTT, D. W. *Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1978.

9. Técnica médica e singularidades*

José Mendes Ribeiro

Decisões individuais e o modo como operam em instituições constituem tema complexo para as ciências sociais. O interesse por entender os arranjos decisórios e seus mecanismos é cada vez maior. Os avanços tecnológicos e a difusão de transplantes de órgãos ampliaram o foco da ética médica, desde a relação direta com os doentes, para as políticas públicas e funções distributivas (Elster & Herpin, 1994). O processo decisório no ato médico envolve autonomia técnica relativizada pelo caráter social do trabalho desenvolvido. A posição dos médicos nos hospitais reflete a forma como fazem valer sua autonomia técnica no sentido de preservar *status* em meio à estrutura gerencial (Freidson, 1989) Deste modo, torna-se crucial entender as relações entre autonomia técnica, decisão moral e padrões científicos incorporados ao processo decisório.

Analisamos a decisão médica por meio de dois aspectos básicos: o primeiro, que examinaremos com maior detalhamento, diz respeito à tomada de decisões na clínica e à relação entre discernimento e técnica, onde sobressai a autonomia técnica como fundamento da prática. O segundo refere-se à relação entre os médicos e as organizações complexas onde atuam, em especial os hospitais. Postulamos que elementos intrínsecos ao processo decisório, resultantes da aplicação das normas técnico-científicas ao caso singular, respondem pela subjetividade observada no processo decisório e fornecem o substrato para a preservação da autonomia diante da vigorosa incorporação tecnológica e dos renovados procedimentos gerenciais utilizados nas empresas médicas e nos hospitais.

Este estudo busca compreender as relações entre a decisão autônoma e subjetiva dos médicos e a complexidade tecnológica crescente da medicina do final do século XX. A prática médica tem sido abordada de diferentes maneiras. Como um negócio, como uma criação artística, como uma hermenêutica, como ciência, como alavanca da reprodução social. Certamente, tais referências estão presentes nesta prática. Entretanto, assinalamos o modo peculiar como os médicos, por meio de sua técnica, resistem à padronização crescente de seu trabalho e preservam elevado grau de independência no trato do adoecer humano. Junto aos vigorosos controles empresariais sobre os custos, observa-se uma fantástica proliferação de tecnologias que ampliam a importância dos médicos como intérpretes privilegiados de seus usos.

Por tratar-se de uma relação entre indivíduos, dotada de legitimidade pública ao exercício profissional, os fundamentos éticos da decisão expressam a dimensão subjetiva do trabalho. Um elo comum encontra-se no reconhecimento da singularidade da técnica, especialmente no fato de o médico, como produtor de um serviço, atuar como seu agente imediato perante um indivíduo que, além de consumidor, serve de território imediato para o trabalho. A complexidade do processo decisório exige, para sua compreensão, recorrer às bases unificadoras do trabalho. A referência ao modelo hipocrático, cujos elementos só vieram a ser efetivamente questionados pela ciência do século XIX e pelo mercado dos finais do século XX, impõe-se pelo que permanece de contraditório na prática contemporânea. Em função da efetiva ruptura observada entre estes momentos históricos, tais permanências devem ser entendidas nos limites aqui analisados, ou seja, na preservação de certo caráter interpretativo reservado aos médicos.

A técnica de curar

A constituição da medicina enquanto saber técnico nos séculos VI e V a. C., na Grécia, é historicamente representada pela figura de Hipócrates de Cos. Este conjunto de saberes consolidou-se como *tékhné* – denotando uma 'técnica artística' inerente à *phýsis*. A Coleção Hipocrática marca a transição do entendimento das doenças e dos sofrimentos como manifestações míticas para um enfoque subordinado à visão de *phýsis* que permeia a filosofia pré-socrática (Entralgo, 1982). A permanência de preceitos dessa época na medicina contemporânea pode ser identificada na ética 'voltada aos resultados',

teleológica, perante problemas de decisão relativos às tecnologias disponíveis. Uma releitura do preceito hipocrático de "favorecer ou não prejudicar o doente" pode ser feita para este contexto. O pensamento hipocrático funda-se na distinção entre os desígnios inexoráveis da *phýsis* e os acontecimentos fortuitos. Nem todos os eventos da *phýsis* constituíam uma fatalidade inexorável *(anánké)*. O bom médico reconhecia a fatalidade em determinada doença, mas nem todos os acontecimentos na esfera humana seriam necessidades inexoráveis. Para Entralgo (1982:62),

> *a* phýsis *não é somente divina quando atua movida por sua interna e inexorável necessidade (...), também mostra sê-lo quando seus movimentos e mudanças, uns favoráveis e outros funestos, ocorrem em virtude de outro modo de necessidade mais frouxa e dominável: o que os gregos denominaram* tykhé, *os latinos 'fortuna' e nós (...) costumamos chamar de acaso.*

O espaço de intervenção do médico hipocrático como intérprete realça o componente artístico de sua técnica, que irá se preservar nas escolhas efetuadas, no mundo contemporâneo, quanto ao emprego de recursos tecnológicos, prolongamento da vida, listas de receptores de órgãos para transplantes, interdições jurídicas relativas a graus de sanidade mental, entre outros.

Na sociedade atual, as ciências absorveram elementos técnicos e produziram técnicas a partir dos experimentos (Granger, 1994). A aproximação entre ciência e técnica estimula representações sociais acerca do caráter estritamente científico das técnicas. A medicina, como um conjunto de técnicas que se reportam e se legitimam por meio da ciência, é um exemplo típico deste processo. Entretanto, esta cientificidade pode ser questionada pelo conjunto de incertezas que a singularidade do adoecer e do sofrimento humano transmite ao processo decisório. Além disso, é enfraquecida pelos componentes morais inerentes ao conjunto da relação médico-paciente (Schraiber, 1993). Ao tentarem dissolver os elementos técnicos mais subjetivos em uma imagem científica plena, os médicos afirmam o *status* de certeza em sua prática e tendem a diluir os componentes artísticos e incontroláveis que nos parecem nítidos em seu processo decisório.

Podemos dizer que o trabalho médico contemporâneo preserva uma dimensão de técnica como arte bastante coerente com a *tékhné* hipocrática, da qual guarda caráter interpretativo do ser humano. A técnica, entretan-

to, não se reduz à imagem hipocrática por ter adquirido, como instrumento humano de reforma da natureza, uma conotação menos interpretativa e mais operacional.

Quando determinada pessoa busca um médico, este simples ato carrega um conjunto de determinações sociais e morais facilmente evidenciado. O modo como um indivíduo é caracterizado como doente depende de sua percepção individual, de sua inserção social e de suas condições orgânicas e psíquicas. Uma vez definida sua condição, o acesso aos médicos revela, também, suas conexões sociais. A técnica médica lida com todo este conjunto articulado de vontades individuais, valores e estruturas sociais.

As articulações sociais da ciência são de outra ordem. A técnica é mais ampla que a ciência e guarda certa autonomia em relação a ela. Quando um médico recebe um paciente e busca informações relevantes em seu relato, o seu modo próprio de abordagem interfere no produto do trabalho. Esta abordagem é técnica. Além disso, podemos evidenciar uma multiplicação de técnicas, para além da anamnese, que envolvem o exame físico, os métodos terapêuticos, a solicitação de exames laboratoriais, endoscópicos, por imagens, entre outros, que correspondem a técnicas. Quando as decisões se impõem, a técnica aproxima-se da ciência, na própria medida em que a ciência representa a legitimação social da técnica em medicina. Além da legitimação, a ciência contribui decisivamente para o sucesso da prática médica, pela orientação da própria prática.

Em virtude destas múltiplas facetas da técnica, podemos abordá-la por diversos ângulos, tomando-se a medicina como situação exemplar. É possível, assim, falar de técnica científica, técnica artística e técnica operativo-decisória. Sob todos estes ângulos, a técnica está impregnada de determinações junto aos saberes que congrega. A aproximação entre os saberes técnicos e científicos decorre da profusão de tecnologias incorporadas, mas preserva a identidade da técnica como arte, pelo que depende profundamente dos elementos subjetivos da prática. Estes aspectos subjetivos, em função do caráter relacional da medicina, guardam intensidade às vezes maior do que a do típico artesão – um sapato ou uma roupa, mesmo em produção artesanal, podem ser repetidos para mais de um cliente, enquanto uma consulta médica será sempre singular, impossível de ser plenamente repetida para outros. A repetição de situações semelhantes constitui para o médico a sua casuística e para a ciência, a regularidade que valida uma descoberta. O discernimento individual do médico supera, em seu processo de trabalho, a normatização

científica, embora deva respeitá-la. Julgar, discernir consiste no núcleo de um trabalho que, destituído de autonomia, deixaria de ser o que hoje reconhecemos como a prática da medicina. Eis por que, apesar das imposições da organização social contemporânea, das motivações empresariais e de políticas governamentais, este trabalho subsiste tecnicamente independente. A incorporação tecnológica, na verdade, amplia a capacidade de o médico controlar seu objeto e reforça seu papel de intérprete, juiz e selecionador dentre as técnicas disponíveis (em sua progressiva roupagem tecnológica). A decisão é tão intrínseca ao ato médico, que o estudo de seu processamento ilumina o processo de trabalho médico como um todo.

Interpretação, ética e decisão médica

Interpretar, escolher e decidir, como atributos necessários do trabalho, tornam úteis algumas transposições da hermenêutica à medicina. O termo hermenêutica provém de Hermes, que representa, na mitologia grega, o filho de Zeus com a ninfa Maia e irmão de Apolo, deus da medicina. Suas tarefas convergem para o ato de interpretar. A hermenêutica esteve, também, muito vinculada à interpretação de textos bíblicos, e seu uso tem-se estendido ao estudo da prática médica (Bowman, 1992).

Diversos autores têm buscado este tipo de aproximação, e seu fundamento encontra-se no reconhecimento da importância da percepção subjetiva para a prática. Para Leder, a medicina clínica apresenta-se não como uma ciência pura, mas como um empreendimento hermenêutico, em que o clínico interpretaria o 'texto' do indivíduo doente, particularmente complexo por sua ampla variedade de formas textuais, uma vez que, "embora a medicina moderna repouse em uma fundamentação teórica promovida pelas ciências, ela claramente incorpora elementos extracientíficos. (...) Onde existe interpretação, existe subjetividade, ambigüidade, espaço para o desacordo" (Leder, 1990:10). O encontro clínico objetiva alcançar uma coerência interpretativa.

O processo interpretativo pode ser percebido, além do encontro clínico, nos registros efetuados em prontuários. Neles são relatadas decisões e ações individuais, e para apreendê-las vale o recurso à teoria literária (Poirier & Brauner, 1990). Para muitos, a natureza da clínica reside em promover uma acomodação negociada entre médico e paciente, uma assertiva muito bem desenvolvida por Canguilhem (1990). A relação médico-paciente reflete

uma combinação entre a decisão do paciente de que está doente e sua visita ao médico; a acomodação médico-paciente via negociação e tomada de decisões; e o estabelecimento de laços de confiança duradouros, conseqüentes a esta acomodação.

As narrativas decorrem de uma dialética entre explicação e conhecimento que encontraria sua referência na atividade humana de contar uma história. Assim, "tal como com a história, a interpretação de textos e a psicanálise, não é possível para a medicina basear-se apenas em uma ciência pura. A medicina permanece fundamentalmente sustentada no contexto de relações humanas e está, desse modo, sujeita à natureza de tais relações" (Lock, 1990:47). Ao cessarem as possibilidades de explicação pelo paciente, entra em cena o discurso do médico, com o seu caráter 'reducionista' oferecido pela ciência.

As decisões cotidianas em medicina envolvem elementos éticos. O erro, em seus diferentes níveis de repercussão, e os grandes temas, como eutanásia, aborto e transplantes, impulsionam a observação da ética como uma disciplina própria. Assim como a clínica, guias de decisão são propostos para direcionar a decisão ética, mesmo que refletindo a influência de valores culturais e morais nos tomadores de decisão (Grundstein-Amado, 1991). Os próprios médicos tendem a reconhecer o papel desempenhado por juízos de valor na tomada de decisões, principalmente quando têm sua atenção mais voltada ao que chamam de "decisões éticas" (Self & Skeel, 1991). Os limites dos protocolos de decisão, mesmo ampliados de modo a contemplar tais fatores, se apresentam, uma vez que a "bioética é fundamentalmente um empreendimento interpretativo (...) ela procede não pela descoberta ou pela invenção, mas através da interpretação" (Carson, 1990:53).

A decisão médica envolve questões morais justamente por ser este trabalho uma relação entre pessoas. Mas, por se tratar de uma relação entre pessoas em uma dada estrutura social, os padrões morais irão refletir uma estrutura moral em sociedade. A decisão ética, antes de um processo jurídico-legal, é presidida por decisões clínicas. Do ponto de vista do trabalho médico, a decisão ética envolve o modo como a relação médico-paciente é mediada pela técnica. A diferença decorre apenas do fato de estas decisões ocorrerem em situações de maior dramaticidade, nas quais os pontos de vista morais são mais evidentes, embora estas visões de mundo estejam presentes no simples olhar de um médico diante de uma família que traz uma criança com febre para tratar uma amigdalite.

Valores morais guardam alguma transitoriedade e dinamismo e influenciam, também, decisões em ética médica. O discernimento pelo indivíduo investido da função decisória torna-se vital. Discernir implica julgamento subjetivo, seja em situações-limite ou em problemas médicos usuais. O discernimento combina as referências técnico-científicas com o conjunto de circunstâncias morais, materiais e estruturais que permeia o processo diagnóstico-terapêutico. Em vez de roteiros de ação, as decisões éticas, como decisões clínicas, dependem de sua contextualização. Estas evidências imprimem à técnica médica um caráter moral-dependente (Schraiber, 1993). O caráter subjetivo e as implicações morais que transparecem nas decisões éticas são tão evidentes como elementos extracientíficos, que alguns recorrem à atuação de filósofos no processo decisório (Thomasma, 1991). Alguns autores, por outro lado, buscam estabelecer métodos objetivos para orientar a decisão ética que respeitem o conjunto de variáveis relevantes apontado. A especialização de médicos em 'eticistas' de diferentes matizes resulta da tentativa de separar os aspectos éticos e clínicos que permeiam a decisão.

A medicina representa um território bastante rico para a filosofia moral, especialmente quando se atenta para o conflito entre lógicas de decisão baseadas em princípios gerais e as decorrentes de imposições localizadas e particulares que envolvem opções de indivíduos em situações de sofrimento ou custos elevados. Kushner et al. (1991) resumem as teorias filosóficas aplicadas à medicina em dois campos: as teleológicas (que maximizam as conseqüências boas e desejáveis das ações) e as deontológicas (nas quais o moralmente correto não se dá por balanços de custo-benefício).

Estas considerações mostram que apenas reconhecer a intersubjetividade não basta para o conhecimento sobre a técnica. Na medida em que a técnica é uma extensão humana para transformar o ambiente imediato, o seu exercício como saber pelos médicos irá incorporar necessariamente os aspectos relacionais, contextuais e estruturais que recobrem a relação médico-paciente. A pretendida cisão do objeto da medicina em disciplinas clínicas e 'éticas' apenas soma desvantagens epistemológicas. Por outro lado, a tradução no âmbito da técnica de todos os elementos envolvidos na relação terapêutica entre médicos e pacientes permite uma aproximação mais eficiente da complexidade que cerca o processo de trabalho. O ponto de partida para compreender o processo decisório está justamente em entender a autonomia preservada neste trabalho por meio da independência técnica como fundamento da decisão (Ribeiro & Schraiber, 1994).

Os caminhos da decisão: ciência, arte e ação na conformação da técnica

A revisão teórica e as especulações aqui efetuadas são substantivamente fortalecidas e enriquecidas pelos relatos de médicos obtidos em pesquisa no hospital universitário (Ribeiro, 1995). Estes relatos evidenciam os recursos técnicos disponíveis aos médicos e que asseguram a preservação de sua autonomia diante da incorporação tecnológica, das ferramentas gerenciais e das inovações do mercado. A independência técnica é percebida por meio do processo de construção da identidade profissional, dos guias de decisão médica, da dimensão do erro e das relações institucionais.

Decisão e responsabilidade na construção da identidade profissional

A responsabilidade profissional dos médicos, materializada em suas condutas diante dos pacientes, é uma construção paulatina ao longo da formação universitária. Desde os primeiros momentos, o estudante toma contato com a clínica e, conforme sua adesão a uma equipe, passa a exercer decisões tuteladas. Ao final do curso, sua convivência com o ato de decidir é mais nítida e, muitas vezes, o estudante efetua pequenos procedimentos que, mesmo simplificados, envolvem discernimento. O processo de treinamento do estudante e do médico recém-formado denota uma progressiva aquisição de responsabilidades perante o paciente e a instituição. Aprender a ser médico é aprender a decidir. A identidade plena no hospital universitário concretiza-se na contratação para a equipe permanente. Este processo consagra uma transição paulatina, especialmente no percurso interno-residente-*staff*. A decisão é um fator de distinção entre os residentes. Aos mais competentes e dedicados destinam-se problemas mais complexos.

A decisão não é apenas clínica, mas tem repercussões administrativas, tal como internar ou não um paciente e onde. Internos e residentes são profissionais em formação dotados de duas peculiaridades: suas decisões devem ser supervisionadas, e sua perícia adestrada pelo treinamento. A combinação entre saberes técnico e científico existe desde os primeiros momentos. Por ser um saber técnico, a medicina implica que seus praticantes exerçam a atividade de consultar e decidir. Como o estudo da fisiologia, anatomia e patologia não é suficiente para o exercício adequado da medicina, os praticantes devem ser 'vigiados em suas decisões'. Precisam decidir, para se

tornarem médicos dotados de plena identidade, mas devem ter o poder decisório 'tutelado' até que adquiram experiência de discernimento. Fosse a medicina uma aplicação direta e exclusiva da ciência, a transição do estudante para o médico sofreria menos mediações. A tutela exercida pelos mais experientes visa ao adestramento na decisão, como também aos aspectos morais envolvidos. Diz o infectologista em uma das entrevistas:

> O sujeito, naquele tempo, tinha a capacidade de tomar decisões no internato, mas não agia isolado. A coisa funcionava assim: o interno dizia "vou fazer isso', e aí fazia uma consulta. Tinha que ter prudência para decidir, mas decidia – vou internar este paciente, vou dar alta naquele, o que você acha? (...) o staff dava uma autonomia, para você ter capacidade de iniciativa, mas tinha uma boa supervisão. E as pessoas que supervisionavam sabiam tudo o que estava acontecendo.

A responsabilidade é amadurecida ao longo da formação profissional, desde o aprendizado, e caracteriza-se por um ritmo lento de observação do doente, por um processo mais demorado de consulta ao preceptor/professor. A posição de aprendiz aguça a percepção. O estudante de medicina constrói em seu cotidiano sua referência de valores, dos quais decorre o respeito ou não a seus superiores. Como se trata de atividade relacional, o respeito e a confiança no parceiro repercutem na própria qualidade do trabalho. Assim como são julgados, os principiantes constroem também o seu sentido crítico profissional. A responsabilidade atenuada – freqüentemente restrita a aspectos éticos, tais como respeitar os doentes, guardar sigilo das informações obtidas etc. – os coloca em posição de agentes menos vulneráveis dentro do hospital. Situa-os não apenas como reprodutores de valores e conhecimentos, mas também, contraditoriamente, como observadores críticos de valores e desempenhos dos outros. Decidir perante situações complexas é mais do que condição para a aquisição de identidade: designa o seu grau de qualificação.

Os guias para a decisão

Os médicos buscam afirmar a cientificidade de sua prática apontando "critérios de certeza" para decisões. As referências às condutas obrigatórias, às explicações disponíveis – ou a serem futuramente obtidas – para cada

agravo à saúde expressam o anseio por remeter a medicina ao campo das ciências naturais. Estas expectativas coexistem, para os médicos, com a percepção de que sua prática não guarda a exatidão pretendida. Assim, todos reconhecem e afirmam que "cada caso é um caso". No cotidiano, reconhecem a importância dos fatores extracientíficos, ainda que possam ver nisto desvantagens. Ao falarem de sua relação com os pacientes, afirmam o caráter lógico de suas decisões e da 'investigação' em curso. Este caráter lógico, reconhecem, decorre de uma lógica 'técnica', na medida em que pelo menos a necessidade de experiência é destacada.

O processo diagnóstico-terapêutico reside no exercício da correlação de informações. As decisões médicas são pontuais e localizadas, mantidas ou alteradas no dia-a-dia. Assim, trata-se de decisões instáveis. Os momentos diagnóstico, terapêutico e prognóstico são tão articulados entre si e mutuamente dependentes que dificultam, até mesmo, sua separação para fins descritivos. O diagnóstico implica o reconhecimento de situações para usos futuros – logo, em prognóstico. A análise do resultado de um exame de sangue pode originar reações distintas dos médicos: associá-lo a alguma doença, usá-lo como mera informação documental ou como indícios para novas investigações. O diagnóstico trata-se, na verdade, do reconhecimento de uma situação presente com repercussões imediatas ou futuras, mas sempre prognósticas. Os médicos referem-se a isto como "valorizar um quadro clínico". No caso da terapêutica, a questão repete-se. A decisão por um tratamento é reiterada no cotidiano e guarda um caráter experimental, na medida em que apenas a 'evolução' do caso atesta sua correção. As informações científicas obtidas em laboratórios com relação ao uso de antibióticos, por exemplo, dependem da reação de cada organismo em determinado estado infeccioso. A terapêutica, muitas vezes, resume-se a um 'ensaio técnico' e funciona, também, como meio diagnóstico. Perante uma hipótese diagnóstica, os médicos realizam testes terapêuticos que a confirmem. Tais testes são bem mais freqüentes do que os explicitados. Na verdade, uma vez que, comumente, o resultado de um tratamento corrobora o diagnóstico, a prática clínica envolve o que chamamos de 'ensaios técnicos de acerto e erro".

Ao efetuarem correlações no momento da decisão, os médicos percebem um hiato entre as informações científicas e a realidade do caso. Buscam afirmar a supremacia do método, estabelecendo rotinas e protocolos de atuação para controlar as incertezas. Protocolos e rotinas servem como âncora para investigar e justificar suas decisões, para avaliar erros e acertos. Diante

dos protocolos, imaginam-se menos susceptíveis às impurezas da subjetividade. Imaginam-se capazes de tratar os casos com igualdade no plano moral e social. Mais que isto, imaginam reduzir a categoria experiência – fator de diferenciação entre os médicos submetidos a treinamentos semelhantes – a uma simples capacidade de aplicar tais rotinas.

Os protocolos de decisão são instrumentos de estruturação de problemas, constituídos a partir das referências acumuladas (casuística e conhecimento científico) em torno de cada doença, sintoma ou sinal colocados à investigação médica. De modo geral, os protocolos são rotinas de conduta, roteiros de decisão ou qualquer tipo de guia para a ação que o médico utiliza para percorrer sua investigação. São protocolos típicos: os estadiamentos tumorais; normas de profilaxia de doenças; curvas de crescimento; indicações para revascularização miocárdica. As rotinas constituem condutas esperadas perante determinados problemas, porém são utilizadas de modo mais abrangente, como a rotina do exame físico.

Rotinas e protocolos confundem-se, no essencial, pelo que representam de guias para ordenar a ação e para a obtenção de decisões mais seguras. Além disso, existem roteiros próprios de cada médico, de caráter menos público, que são compostos a partir de sua casuística. Independentemente da abrangência dos diversos guias para a ação, todos possuem um caráter instável e encerram critérios subjetivos de enquadramento de situações, até mesmo os mais sólidos protocolos de decisão médica observados em oncologia, cirurgia, terapia intensiva, pré-natal de risco e doenças infecto-contagiosas, entre outros. Seus usos concretos são freqüentemente relativizados pelos próprios médicos, que arbitram a ocasião de segui-los, pois grande parte das decisões clínicas envolve critérios largamente subjetivos, tais como no caso de doenças psicossomáticas, síndromes dolorosas e distúrbios gastrointestinais.

O diagnóstico consiste em uma meta estipulada pelo pacto entre indivíduos que representa a consulta médica. A ausência do diagnóstico, ou pelo menos de uma suposição mais sólida, simboliza um fracasso da técnica e de uma relação terapêutica. Para se chegar a um diagnóstico, vale a observação, o interrogatório, o exame clínico e todo o suporte tecnológico hoje disponível e indissociável da prática médica. Antes do desenvolvimento da teoria microbiana, por exemplo, quando alguém apresentava um furúnculo, os médicos obtinham algum sucesso por meio da drenagem, por incisão, destes abcessos. O alívio dos sintomas dolorosos, febris e de restrições aos movimentos do corpo legitimava a técnica adotada. Com a evolução da

microbiologia e o surgimento dos antibióticos, as incisões para drenagem tornaram-se menos freqüentes (ou menos cruentas), e os sucessos terapêuticos mais comuns. No entanto, em função do uso amplo de antibióticos em substituição à manipulação técnica dos abcessos, novos problemas se apresentaram, especialmente a resistência microbiana e os paraefeitos medicamentosos. Na prática, a perícia manual necessária à drenagem diminuiu, enquanto se multiplicavam situações nas quais esta deveria ter sido a única medida a ser adotada. A disponibilidade maior de recursos herdados da ciência não implica, necessariamente, maior eficiência técnica para todos os casos.

Para adequar o caso individual a uma síndrome previamente descrita, o médico deve recorrer a um método de investigação que não dispensa a perspicácia. Antes de recorrer a algum exame complementar, o médico terá escolhido o órgão a ser investigado, a patologia etc. O modo como os médicos se referem ao processo diagnóstico-terapêutico assemelha-se a uma batalha na qual o inimigo está oculto; e o território, o indivíduo, tem de ser preservado. A derrota da doença não pode ser acompanhada da derrota do indivíduo que a porta. Desse modo, a investigação deverá ser precisa, atingir o ponto exato entendido como causador dos males do indivíduo. Assim, o diagnóstico em medicina, no senso comum dos médicos, prende-se pouco, em função do pragmatismo na ação, a considerações mais complexas acerca do processo saúde/doença e seus determinantes. No cotidiano, o médico pressupõe que lida com doenças anteriormente descritas. Para ele, trata-se de classificar seu doente no quadro nosológico consagrado. Da mesma forma, as doenças deverão, em geral, ter 'causas' a serem descobertas. Ao lidar com alguma doença desconhecida, o médico pressupõe que seja uma exceção explicável no futuro.

Pelo fato de o médico tratar de males conhecidos, o indivíduo que o procura é passível de uma classificação que desencadeia uma seqüência lógica de procedimentos, deduzida da informação científica disponível e da experiência acumulada. Mesmo em situações comuns, como a hipertensão arterial, a falta de uma explicação causal científica satisfatória não impede que os médicos direcionem seus esforços para uma apreciação quanto aos danos e riscos dela decorrentes. A classificação de uma pessoa na faixa de cinqüenta anos como hipertensa e a avaliação de possíveis lesões orgânicas daí decorrentes satisfazem o médico, pois ele sabe que, na maioria das vezes, cessam aí suas possibilidades de padronização. As propostas disponíveis para seu paciente dependem pouco de uma investigação causal custosa. No

caso de uma criança ou adolescente, a constatação de uma hipertensão arterial deverá desencadear uma prolongada busca por causas primárias (estenose de artéria renal, hiperaldosteronismo primário, feocromocitoma). Em tais situações, uma correlação causal mais precisa modifica os procedimentos a serem adotados e o próprio prognóstico para a criança. Uma cirurgia pode, por exemplo, ser suficiente para resolver uma hipertensão associada ao feocromocitoma. Desta forma, o discernimento em seu cotidiano leva o médico a introjetar limitações técnicas, e estas balizam seus esforços diagnóstico-terapêuticos.

O fato de os protocolos serem insuficientes para promover decisões seguras evidencia a questão do erro. O erro é visto como o descumprimento de normas técnicas de procedimento. Existe uma linha tênue a separar a impossibilidade técnica de agir, do erro na ação. As decisões diagnóstico-terapêuticas legitimam-se pelos resultados alcançados. Um diagnóstico que define alguma doença conhecida ou a decisão de utilizar algum medicamento dependem de um referendo *a posteriori*. A prática médica tem caráter profundamente experimental, está voltada para o resultado futuro. Assim, as decisões adotadas decorrem da seleção entre possibilidades, e os resultados implicam a abertura de novo espectro de opções, que ficam disponíveis a novas decisões.

Diagnosticar é optar e assumir riscos. Estes riscos são variáveis. Por exemplo, se alguém corta o pé e procura de imediato o médico, o diagnóstico e o tratamento parecem bastante simples: trata-se de limpar o ferimento e, eventualmente, fazer uma sútura. No entanto, mesmo em situações consideradas simples, podemos imaginar problemas de maior complexidade. Se o ferimento se deu em ambiente de alta contaminação e o indivíduo não tiver sido vacinado contra o tétano, por exemplo, o médico deverá tomar providências adicionais (vacinar ou prescrever o soro antitetânico, que, por sua vez, tem alto poder alergênico, podendo acarretar riscos individuais etc.). Este é um sólido protocolo de conduta, cujo desconhecimento pode ter repercussões jurídico-legais. Se o indivíduo é diabético ou tem varizes no membro afetado, as condutas e o próprio prognóstico poderão ser distintos. O grau de atenção do médico a estas variáveis irá oferecer-lhe maior número de possibilidades, logo de incertezas. Por outro lado, se deixar de considerar estas possibilidades, o médico poderá deparar-se com um falso quadro de certezas estabelecidas e errar. Logo, a capacidade de ampliar o espectro de possibilidades em um caso aumenta o grau de incertezas e, ao mesmo tempo, abre

linhas de investigação e conduta que, por sua vez, ampliam as possibilidades de sucesso no caso imediato. Se considerarmos estas possibilidades perante situações de objetivação mais difícil, como no caso de doenças psicossomáticas e de doenças crônicas, poderemos perceber a complexidade envolvida no processo diagnóstico-terapêutico. A tensão aqui observada entre a necessidade de ampliar as incertezas (formular o conjunto mais amplo possível de hipóteses) e de buscar respostas objetivas e imediatas (decorrentes da necessidade implícita de agir) está sempre presente neste processo. O médico reivindica independência técnica para transitar em meio a este tensionamento. Por trás da reivindicação por independência técnica, está a liberdade de manipular as variáveis embutidas no esforço diagnóstico.

Por se tratar de um trabalho cooperativo e interdependente, uma das variáveis que o médico deve controlar consiste, justamente, no trabalho de outros médicos. Isto limitaria a autonomia em função da espera por terceiros. Por outro lado, amplia esta mesma autonomia técnica pelo maior controle sobre seu objeto e maior poder de convencimento sobre os clientes. O processo diagnóstico-terapêutico depende, em termos ideais, da atuação de cada médico, desencadeando-se uma circularidade. Em muitas especialidades esta cooperação e dependência são absolutas, mas em todas as situações o recurso a exames complementares ou pareceres de outros especialistas objetiva aumentar o grau de certeza na conduta (o que serve também a um tipo de conduta defensiva perante condições de erro). Sendo um processo destinado a controlar as incertezas na decisão, esta interdependência, em vez de limitar a autonomia técnica, amplia a confiabilidade. A cooperação é, por outro lado, território do conflito, do contraditório. As discordâncias são consideradas a partir de um pressuposto básico de que exista, como fundamento, alguma certeza a ser descoberta. A discordância remete ao convencimento do outro. Como diz o infectologista: "Casos de discordância acontecem mais com os mais moços (...) O sujeito acha que sabe tudo, tipo tem que ser assim porque eu li! A minha experiência é esta! Mas, quando vai amadurecendo mais, ficando mais experiente, aí vê que as variáveis são muitas. Então, normalmente tem até troca de idéias."

A investigação envolve articular protocolos e mapeamento por tentativas sucessivas. Neste mapeamento, a intuição e a experiência são preponderantes. A busca do diagnóstico é uma constante na prática médica, mesmo em situações extremas, como no CTI. O diagnóstico, além de enquadra

sinais em síndromes, consiste também em um diagnóstico de situação do indivíduo. Neste aspecto, o que é considerado por alguém como doença pode passar despercebido a outros. O diagnóstico implica prognóstico. É a afirmação do médico perante o doente e a família.

O prognóstico deve ser fundamentado na técnica científica, pelo que representa de decisão mais sólida e estruturada e, de certa forma, mais duradoura. O prognóstico é feito, também, para uso interno da equipe médica. O momento de sua comunicação ao doente ou familiares evidencia, às vezes, aspectos dramáticos da dimensão relacional deste trabalho. O prognóstico é, na verdade, um momento da decisão diagnóstico-terapêutica, que envolve, muitas vezes, a abertura de linhas futuras de investigação. A rotina modifica-se de acordo com o tipo de prognóstico traçado. O prognóstico serve para fundamentar as decisões éticas. Questões éticas perpassam toda a técnica, como na decisão de proceder a investigações consideradas úteis por critérios, por exemplo, de ordem econômica. Os médicos efetuam cálculos acerca das vantagens oferecidas a seus pacientes em situações simples, que usualmente não freqüentam os grandes debates sobre a ética. Eis por que prognóstico, diagnóstico e terapêutica são momentos indissociáveis da decisão médica. Os juízos morais somam-se ao discernimento na composição da decisão. O momento prognóstico é apresentado como momento da justificativa técnica, na medida em que resulta de opções anteriormente tomadas na investigação do caso ou aponta para linhas de investigações futuras, o prognóstico informa decisões éticas.

Outro aspecto de ordem subjetiva envolvido na decisão é o reconhecimento do papel da experiência. A experiência acumulada é apresentada pelo médico ora como resultado do acúmulo de informações científicas, ora como decorrência do contato prolongado com situações de decisão. Os relatos revelam que, ao ser confrontado com situações de decisão nas quais o recurso a referências científicas, como explicação adequada, mostra-se insuficiente, o médico recorre à experiência individual para justificar decisões. Neste momento, reconhece o caráter eminentemente técnico de sua prática. Mais que isto, certifica-se de que a ciência não recobre integralmente a técnica. A imagem de técnica científica para os médicos prende-se mais à consideração de que atuariam como operadores diretos da ciência frente a um objeto de ação concreta, e menos ao caráter subjetivo da decisão. Desta forma, tendem a separar a operação de valores, da operação de referências científicas.

Outra questão envolvida com a experiência técnica está nos mecanismos de transmissão de conhecimentos. A ciência implica reprodução concreta ou abstrata de teorias ou paradigmas. A experiência técnica, pelo contrário, só pode ser transmitida parcialmente, pois depende de atributos individuais não plenamente reprodutíveis. A experiência que influencia a decisão resulta da perícia e das informações acumuladas por cada médico, sendo um fator de diferenciação profissional. Ser bom médico implica ser experiente. Uma informação científica ou técnica tem valor diferenciado conforme quem as utilize. A execução técnica não pertence à mesma ordem de execução que a reprodução de um experimento científico. A execução repetida de tarefas, por exemplo, diz mais respeito ao adestramento individual, absorvido de modo diferente por cada médico, do que a uma transmissão pura de saberes científicos. O simples conhecimento dos parâmetros científicos não é suficiente para a prática médica. Deve ser combinado a uma capacidade de execução técnica. Mesmo para o pediatra ou clínico que não realize manobras cirúrgicas ou métodos invasivos, a destreza manual é exigida para a realização de exame físico. Outro tipo de adestramento está na capacidade de dialogar com o doente, para viabilizar uma anamnese. Ao contrário do arquiteto, que passa seu projeto para uma prancha, ou do engenheiro, que efetua os cálculos de uma construção para que outros a executem sob supervisão, o médico deve planejar e executar seu projeto.

Pelas características apontadas, o resultado obtido é a medida de sua exatidão. Esta exatidão pode ser até mesmo o reconhecimento da impossibilidade de agir. Apesar da crescente incorporação tecnológica que amplia as opções de ação dos médicos, crescem as situações em que o recomendável, em termos teleológicos, passa a ser não utilizar os recursos disponíveis. Toda a rotina do CTI, por exemplo, conforme a intensivista, baseia-se num cálculo prognóstico de caráter nitidamente conseqüencialista. Termos como "fora de possibilidades terapêuticas" e "não reanimar" fazem parte do cotidiano – semelhante à máxima hipocrática de "favorecer ou não prejudicar".

Acompanhar a evolução de um paciente é necessário pelo caráter provisório das decisões adotadas. O acompanhamento ocorre de muitas maneiras e em situações bem diversas. O cliente de consultório, por exemplo, é acompanhado por seu médico particular no sentido de tê-lo como referência e não porque sofra de alguma doença crônica ou em investigação. No hospital, porém, o pressuposto é que o indivíduo esteja internado por necessidade, ou seja, sofra de um adoecimento especial. O fato de necessitar de acom-

panhamento diário e o caráter provisório das decisões adotadas nos fazem pensar sobre o próprio conceito de diagnóstico.

O diagnóstico é uma definição de caráter clínico e anatomopatológico. Acompanhar significa observar um desenvolvimento esperado do quadro no sentido de decidir acerca de novas atitudes – como uma alta hospitalar – ou detectar uma situação inesperada e assumir novas decisões. É justamente no momento do acompanhamento que as referências da rotina, os protocolos tendem a exaurir a potencialidade de dirigir decisões. Os protocolos continuam valendo e são utilizados como referência para novas decisões, porém é por meio do acompanhamento que determinada estratégia de ação ganha nitidez. A decisão necessita de uma confirmação posterior e contínua, justamente por ser provisória. São decisões instáveis, que contradizem a necessidade que os médicos têm de demonstrar certeza e segurança, ainda mais porque muitas delas repercutem de modo doloroso sobre os pacientes. Por serem decisões sujeitas à reavaliação contínua, em nada se assemelham a uma experiência científica, na qual o acompanhamento é feito para assegurar as condições de experimentação dentro dos parâmetros rígidos estabelecidos. Os protocolos de decisão em nada se assemelham, portanto, aos roteiros de pesquisa.

Um dos recursos usualmente empregados na investigação são os exames ditos complementares. Eles implicam uma objetivação de partes orgânicas, representando uma matematização do real, aproximando-se de um modelo decisório idealmente almejado pelos médicos. Os exames, de modo geral, definem parâmetros de normalidade, tendendo a um diagnóstico imediato da situação estudada, apesar da figura 'indesejada' do *border line*, que obriga o retorno à questão da correlação clínica. Em outros casos, como em exames sorológicos para diagnóstico de doenças infecto-contagiosas, são freqüentes os casos de certeza quase absoluta. Protocolos de decisão devem ser tratados, portanto, pelo que têm de comum: o estabelecimento de normas de atuação para tornar o processo decisório mais seguro. Os médicos buscam, nos protocolos, decisões imperativas, a supremacia da norma em relação ao caso. Buscam estreitar as fronteiras entre a técnica e a ciência. Esperam que o processo de objetivação das necessidades do indivíduo seja tão exato, que não restem dúvidas quanto às decisões adotadas, entre as possíveis. Não existem tais protocolos para todas as doenças, a não ser na forma tênue de diagnósticos sindrômicos, mas os médicos confiam em que o tempo os multiplicará.

Postulamos que estes protocolos tendem a assegurar alguma estabilidade decisória em certas áreas e a abrir novos leques de decisão, que tendem a exigir novos protocolos cada vez menos estáveis. Existe uma dinâmica de ampliação e redução sucessivas de certezas. Postulamos ainda que, mesmo em protocolos mais estáveis, como os estadiamentos tumorais e parâmetros de terapia intensiva, esta estabilidade é provisória, em função das novas informações científicas e dos critérios nem sempre objetivos de seleção de itens para a moldura decisória. Quando se caracteriza o sinal 'febre', houve uma decisão anterior de tomada de temperatura, que foi precedida de uma imposição da rotina (medir a temperatura em pessoas doentes) ou de uma suspeita quanto a alguma infecção. Visto desta forma, poderia ser argumentado que a febre é um dado objetivo obtido por medição, não exigindo maior esforço para ser caracterizado.

Entretanto, a história da febre (seu tipo, freqüência, intensidade) requer, para ser mais bem entendida, uma avaliação que irá definir sua classificação em modelos de decisão. Veja-se o caso do estadiamento de tumores – definição de padrões utilizados para escolher formas isoladas ou combinadas de tratamento, que incluem cirurgia, quimioterapia e radioterapia. Muitas vezes, a decisão de operar depende da ausência de metástases (disseminação à distância). Estas são procuradas por meio de uma pesquisa (inventário de metástases). A decisão de proceder deste modo, mesmo que existam recursos tecnológicos para isso, depende, muitas vezes, de um cálculo sobre custo e benefício dos exames a serem solicitados. Esta situação é bem observada no relato do cirurgião torácico e representa um exemplo de como a indicação de operar um tumor pulmonar pode ser fruto de julgamentos bastante subjetivos. No caso, um paciente portador de câncer de pulmão pode ser considerado operável por todos os critérios protocolados. O cirurgião decide que não vale a pena gastar recursos adicionais em cintigrafias óssea, hepática ou cerebral, necessárias a um inventário completo, pelas evidências de ausência de disseminação do tumor. Em dado momento, um substituto pediu os exames, que revelaram metástases, e o mesmo paciente tornou-se inoperável pela regra de não se operar na presença de qualquer tipo de metástase. As decisões, mesmo nos protocolos mais rígidos, dependem de escolhas entre muitos caminhos possíveis.

Outro aspecto está em que a própria validade do protocolo é provisória em virtude das experiências e informações científicas, que determinam modificações constantes. A incorporação tecnológica modifica os protocolos, alterando a

cadeia de decisões pela abertura de novos leques de decisão. A inovação promovida pelos médicos pode estar articulada a este processo, mas não depende exclusivamente dele. Trata-se da situação na qual o médico escolhe caminhos distintos do preconizado e demonstra resultados favoráveis, podendo levar ao estabelecimento de novo protocolo. Este fato não é incomum, como assinalam os relatos. Assim, um novo protocolo pode resultar do desrespeito ao anterior. A presença da arte e do subjetivo pode, pois, ser muito vantajosa cientificamente.

Com relação aos exames laboratoriais, cabem também alguns argumentos. Ao dizerem "nós não mudamos em função do laboratório!", muitos entrevistados apenas explicitam o predomínio do discernimento clínico. O diagnóstico laboratorial quanto à presença de um microorganismo em determinado material orgânico é uma reprodução das condições de experimentação científica. As técnicas de isolamento de microorganismos se assemelham às da pesquisa biológica. Quando o médico privilegia a clínica, expressa o caráter pragmático pelo qual sua técnica incorpora as referências científicas e assim o fará a todo instante. Os médicos admitem o que chamam de "tratamento empírico", ou seja, decisões adotadas com uma pequena cobertura de exames complementares ou de informações mais completas. São claramente improvisos técnicos. Improvisar é uma constante em medicina. O fato de improvisos levarem, com freqüência, a resultados satisfatórios mostra ser este um mecanismo efetivo de tomada de decisões. Improviso amparado em casuísticas ou a elas referido por analogia de situações – essa parece ser a melhor forma de compreender a 'improvisação'. O caso típico geralmente consiste no tipo de doença mais comumente observada. Desta forma, como existe uma tipicidade e regularidade nos casos, a rotina exploratória acaba por ter pontos de contato com a própria rotina de trabalho do médico, que é quebrada pelo contato com a diversidade. O surgimento de um caso atípico faz com que o médico altere não apenas as etapas de investigação, como também sua própria rotina de trabalho. É o momento de recorrer a outros colegas, a estudos, a novos exames etc. Para um caso típico, procedimentos típicos. Mas como identificar o caso típico? O fato de muitos casos seguirem determinados padrões de regularidade leva o médico a pensar a sua atividade como algo freqüentemente rotineiro, mas fadado à quebra das regularidades.

Como exemplifica o obstetra:

> Se uma paciente com pré-eclampsia se internar com mais de 34 semanas, a conduta é intervir [fazer o parto cesareano]. Se não for isso, a conduta é observadora. Mas existem casos mais extremos do que esses do protocolo. Por exemplo, a pré-maturidade intensa. Digamos

> que a coisa comece, fica mais difícil se a complicação for com menos de 30 semanas, com mais do que isso de idade gestacional fica um pouco mais tranqüila. A hipertensão com menos de 30 semanas pode levar a uma insuficiência renal. Se pretendo chegar a 30, 32 semanas, e a gestação está com 26, será que o rim agüenta ou não? O nefrologista vai checando (...) ele diz se dá para agüentar mais. Por outro lado, nós vamos checando o bem-estar do feto, avaliando se ele vai ter condições de agüentar essas semanas. Porque, às vezes, ele está tão mal agora, que nem adianta tentar prolongar essa gravidez, ele vai morrer no meio do caminho ou vai ficar tão mal que não terá chance de sobrevida.

A técnica e o erro

Se a medicina é um saber técnico articulado, mas não exclusivamente recoberto pela ciência; se o discernimento do médico é a principal ferramenta de decisão; por fim, se a prática médica caracteriza-se por uma experimentação contínua que, de acordo com os resultados que se acumulam, gera conhecimento para o médico, então o não-acerto é possibilidade inscrita na própria ação, e o erro, parte indissociável da técnica. Existe um tipo de erro, grosseiro, que corresponde à falta absoluta de qualificação técnica. Outra situação de erro grosseiro seria decorrente dos valores ético-morais de determinado médico. No entanto, tais situações, caso fossem colocadas em evidência para uma discussão, certamente teriam como resposta que os problemas decorrentes de tais erros seriam contornados pela atuação dos conselhos profissionais.

Vamos atentar, entretanto, para um tipo de erro cristalizado no resultado insatisfatório, decorrente das insuficiências e ambigüidades da técnica e do processo decisório. Pensemos no erro que se materializa em um resultado considerado insatisfatório pelo médico e/ou paciente. Trata-se do tipo de erro praticado por médico bem treinado, comprometido eticamente com seu trabalho e em situações em que a técnica disponível se mostra, freqüentemente, suficiente para a obtenção de bons resultados. O discernimento individual do médico conduz a acertos e a erros, pela escolha entre atitudes possíveis. Negar que exista tal tipo de erro seria negar que haja algum acerto na prática médica. Mas a própria caracterização do que seja sucesso ou insucesso será, também, um juízo de difícil objetivação. Ao tomarem decisões, os médicos trilham uma fronteira onde, muitas vezes, são obrigados a adotar decisões

que poderiam ter sido diferentes, sem opção imperativa. Alguns admitem isto mais claramente que outros. Ao considerarmos o erro como inerente à 'boa prática médica', afirmamos que os médicos freqüentemente lançam mão de uma representação do erro, sempre só visto como fruto de desvios éticos ou incompetência técnica, para afirmar o caráter científico de sua prática. Quando se aponta para um erro estrutural, afirma-se a dimensão extracientífica da prática.

Surge aqui um papel adicional para as rotinas e os protocolos de decisão: justificar os insucessos que os próprios médicos percebem não controlarem plenamente. O resultado imediato deste recurso defensivo é o amparo constantemente buscado nos exames complementares. Para o médico, o recurso a essa objetivação significa método de investigação e instrumento de diálogo com seus pacientes e com o conjunto da sociedade. A centralização da decisão nos médicos implica sua responsabilização perante a sociedade. Por isso eles são ambíguos quanto à capacidade de leigos avaliarem seus procedimentos. Por saberem da amplitude dos conhecimentos científicos necessários à decisão e, também, dos atributos individuais aí envolvidos, tendem a reforçar a tese da assimetria insuperável na relação com os pacientes. Percebem, entretanto, os erros de seus pares, tornados anônimos nos relatos. Outros são simpáticos a que outros profissionais, intelectualmente capazes, dêem alguma contribuição para o controle da prática. Mesmo reconhecendo como freqüentes os erros, os médicos apontam a ausência de punições como uma regra e, mais ainda, a própria dificuldade, a seu ver, em proceder a elas. Nos relatos estudados, apesar de afirmarem a necessidade da auto-regulação, percebem que a medicina pode ganhar maior legitimidade social caso os mecanismos de controle sejam aperfeiçoados

Técnica e poder institucional

O hospital assim como as grandes organizações representam espaços institucionais de disputas de poder e *status*. Existem conexões externas que influenciam a definição de interesses. No entanto, atentemos ao modo como a técnica serve aos médicos em seus conflitos mais imediatos no hospital. No processo de trabalho atual, a incorporação de determinada tecnologia provoca rearranjos imediatos nas rotinas. A aquisição e o acesso a novos equipamentos decorrem de decisões da direção do hospital.

Um tipo de conflito previsível refere-se ao padrão tecnológico considerado necessário. No hospital, os médicos constituem os principais demandantes por tais recursos. O máximo de tecnologia demandada é o observado nas revistas científicas ou meios de comunicação de massa. O mínimo necessário corresponde a um nível abaixo do qual atividades já consagradas devem cessar. Claro está que tais limites são abstratos, porém os médicos consideram a incorporação de tecnologia um processo contínuo, vinculado à idéia de progresso. Demandar novos recursos faz parte do cotidiano dos médicos. Pela inserção especial que estes possuem junto à organização, utilizam-se de argumentos técnicos e científicos para fazer valer seus pleitos. Como as mediações institucionais são múltiplas em termos de poder e necessidades, a tendência em um hospital será de assimetria entre os diferentes serviços no acesso às novas tecnologias. Assim, dois aspectos sobressaem: a relação especial de demandantes que os médicos possuem no hospital, dirigindo seu próprio trabalho, e a regra da distribuição desigual dos recursos. Os conflitos institucionais mostram-se constantes.

A técnica e suas referências científicas constituem os mecanismos principais de argumentação, em termos públicos, no âmbito dos conflitos institucionais. Em hospitais financiados pelos governos, como no caso dos universitários, os médicos devem reportar-se ao bem público, trazer as determinações 'externas' para o âmbito do trabalho, de modo a viabilizar seus interesses.

Ao promoverem rearranjos em suas rotinas em função de novas tecnologias, os médicos tendem a efetuar uma apropriação privada das próprias condições tecnológicas de atuação. Quando definem interesses diante de determinada rotina e conseguem efetivá-los, eles dominam, em caráter individual, uma parcela do processo coletivo de trabalho. Além disso, muitos dos recursos conquistados representam uma ampliação da capacidade de 'olhar' o corpo humano de modo mais próximo ao da anatomopatologia. O diagnóstico por imagens inscreve-se neste contexto. Por meio destes recursos, a própria cirurgia aproxima-se da clínica. Cada vez são efetuadas menos cirurgias exploratórias em caráter eletivo. A cirurgia e a clínica possuem hoje interfaces e sobreposições que deixaram para trás o antigo conflito entre mentalidades. Como a cirurgia se direciona cada vez mais para um 'alvo', geralmente observado anteriormente na investigação clínica, estes campos tornaram-se muito próximos. A investigação clínica por meio dos recursos endoscópicos 'invadiu' o interior do corpo humano, uma antiga atribuição

exclusiva dos cirurgiões. Da mesma forma, os cirurgiões executam cada vez mais procedimentos de investigação clínica, como a retirada de gânglios para classificar neoplasias. A aproximação entre clínica e cirurgia é evidente pelos relatos obtidos no hospital universitário.

A convivência do médico com o trabalho hospitalar é antiga, mas o dado novo está na forma como estas instituições são hoje dirigidas. Os antigos hospitais de caridade ou de isolamento cederam lugar às empresas hospitalares e aos hospitais públicos. No caso dos empreendimentos que agregam e reproduzem capital, os médicos são obrigados a lidar com a lógica gerencial de realização de lucro dos proprietários destas unidades. Em relação aos hospitais públicos, devem se relacionar com a lógica das políticas públicas. Em todos os casos, o ponto comum está no fato de que os médicos, em vez de dirigirem serviços ou enfermarias de modo imperial, passam a lidar com interlocutores com poder de decisão sobre itens necessários à realização de sua prática.

No caso do hospital, o trabalho médico depende dos insumos, da política de recursos humanos e de distribuição de espaço físico. A autonomia técnica do trabalho médico enfrenta os ditames da subordinação hierárquica. No entanto, esta relativa perda de autonomia do médico é compensada pela ampliação de sua capacidade de intervenção sobre seus pacientes. Como são os médicos que decidem quem deve ser internado, onde, por quanto tempo e que recursos tecnológicos são consumidos, eles também são responsáveis por viabilizar a instituição à qual estão vinculados.

Vejamos certos mecanismos de aquisição de equipamentos. Estas compras costumam ser desencadeadas por informações que compõem um quadro de necessidades. Os equipamentos e as tecnologias em geral são difundidos pelos meios de comunicação, revistas científicas, especialistas ou qualquer meio acessível aos médicos sob a forma de propaganda. No entanto, para que uma informação genérica se transforme em tecnologia incorporada, é necessário um processo decisório. A decisão administrativa está a cargo da direção do hospital, que, idealmente, deve ouvir os especialistas mais diretamente envolvidos com cada assunto e correlacionar necessidades com disponibilidade de recursos financeiros e de pessoal qualificado.

Por trás deste processo burocrático pode-se observar um mecanismo de geração de consensos voltado para viabilizar determinada aquisição. Este processo conta com a decisiva participação do médico. Sabemos que ele é um tipo de profissional que, mesmo sem ser proprietário (em uma empresa

privada) ou portador de designação pública (em um hospital governamental), influi decisivamente no processo decisório burocrático da instituição. O sistema de compras envolve o corpo médico desde a definição da necessidade até sua concretização. Uma direção administrativa pode efetuar compras de equipamentos por iniciativa própria, porém, agindo assim, expõe-se ao risco de decisões injustificadas, pela ausência de consulta aos médicos, reduzindo sua base de legitimidade. Mesmo em um empreendimento privado, qualquer investimento em tecnologia deve responder a uma demanda local, ou então sua incorporação deve ser feita juntamente com a admissão de novos médicos.

A participação dos médicos na definição de investimentos no hospital decorre de sua função como usuários dos equipamentos adquiridos. Esta peculiaridade fortalece a ação autônoma dos médicos frente à hierarquia gerencial, chegando, em determinadas situações, a caracterizar uma 'co-gestão' no plano administrativo. As chefias de serviços realizam, em caráter oficial, o papel de representantes de um coletivo de médicos frente à direção do hospital. Os relatos por nós recolhidos são bastante claros na descrição de situações que vão desde a reivindicação da compra de determinado antibiótico até a aquisição de sofisticados aparelhos. Estes canais de representação servem de base para a disputa de poder e *status* entre os próprios médicos ou serviços. Como demandantes e usuários imediatos dos recursos tecnológicos, a interlocução de seus interesses com a hierarquia gerencial é feita com base nas referências técnico-científicas. Trata-se de produzir discursos competentes diante de seus pares e administradores.

Na relação com a estrutura administrativa, o médico atua como auditor técnico e como usuário. Divide com o paciente o papel de consumidor. No papel de consumidor de tecnologias, viabiliza a realização financeira destes produtos, define a qualidade por meio de seu nível de satisfação e delimita seu campo de aplicação. Obviamente, o médico é também susceptível às estratégias de construção de demandas desenvolvidas pelos produtores de equipamentos, insumos e sistemas. Isto, no entanto, não enfraquece seu papel decisório ao final do processo. Na dinâmica da disputa pelos recursos escassos, cada médico utiliza uma estratégia de convencimento em torno de seus interesses. A decisão institucional torna-se bastante complexa perante tantos tomadores de decisão. A direção do hospital busca reduzir o espectro de conflitos por meio do estabelecimento de normas, formação de comissões técnicas e parâmetros de utilização, entre outros. As possibilidades de aquisi-

ção de novas tecnologias são, entretanto, muito amplas. O critério da justificativa técnica não será suficiente para a decisão centralizada plenamente racional. Assim, relações intra-institucionais são politizadas em algum nível.

Não é de estranhar, perante este arranjo decisório, que os relatos apontem o aparente enfraquecimento da estrutura hierárquica. Dizemos 'aparente', porque a própria menção dos médicos a algumas decisões da direção, que consideram arbitrárias, atesta a preservação de sua influência: a direção existe e é reconhecida. Dizemos 'aparente' também porque a iniciativa do médico no dia-a-dia do hospital é inerente ao seu trabalho, e não algo 'disfuncional'.

Assim, o conflito básico que envolve a autonomia dos médicos pode ser recolocado de modo mais complexo. A nosso ver, três fatores contribuem na definição da autonomia dos médicos neste plano hierárquico: a independência técnica; a autonomia de um médico como limitadora da autonomia dos demais; e as deficiências organizacionais do hospital. Como diz a intensivista:

> Ao mesmo tempo, temos e não temos muita autonomia dentro dos serviços. Aqui no CTI, eu faço o que quero. Abro leito, fecho leito, ninguém está me incomodando. Mas, também, se eu ou qualquer um dos médicos, com todo o embasamento científico, inclusive anexando a cultura com antibiograma, pedirmos um antibiótico adequado, não conseguimos. O fornecimento de antibióticos e de todos os medicamentos mais caros é rigidamente regulado pela direção. Então, é uma autonomia relativa.

Procuramos demonstrar que, por trás de uma aparente quebra dos mecanismos de coerção no hospital, existe uma dinâmica institucional muito particular. O que limita a autonomia não é a racionalidade burocrática, e sim uma dinâmica de autonomias e a racionalidade do trabalho coletivo relativamente às condições concretas de trabalho, o que não é percebido como tal pelos médicos. No conflito intra-institucional, um médico é mais limitado em sua autonomia pela ação de outro médico do que pela coerção administrativa.

Considerações finais

Concluímos afirmando a preservação da autonomia técnica dos médicos frente a dois grandes fatores racionalizadores: a ciência e a gerência organizacional. As relações entre técnica e ciência foram consideradas com

maior atenção neste estudo. Em resumo, trata-se de designar os médicos como intérpretes oficiais e treinados das inovações científicas e de suas rotinas diante da sociedade e de seus clientes em particular. As certezas e as rotinas estabelecidas servem de guia fundamental para a tomada de decisão. Porém a singularidade do indivíduo e de seu adoecer, associada aos fatores peculiares a cada médico (estoques de experiência, valores, *status*, empenho), impõe mediações conforme cada situação, que limitam a plena redução da prática médica aos fundamentos de certeza e reprodutibilidade inerentes à ciência.

Quanto ao poderoso movimento de controle sobre a autonomia técnica desencadeado pelas organizações empresariais e instituições públicas, cabem alguns comentários adicionais. Certamente, o estabelecimento de padrões de conduta e normas de decisão funciona como restrição a uma autonomia plena. As instituições públicas (em função do direcionamento mais adequado de recursos às clientelas) e privadas (na adaptação das estruturas de custos às estratégias de preservação de margens de lucro) praticam a parametrização do exercício da medicina e confiam em suas agências e departamentos de controle para atingir seus objetivos. O resultado perante a autonomia dos médicos está em evitar que esta se manifeste de modo absoluto. Mas isto não é novidade. Historicamente, a integração deste trabalho à reprodução social relativiza a autonomia. A dependência dos médicos em relação aos resultados de suas decisões e o exercício de escolhas da parte dos clientes já funcionavam como limitadores da autonomia. Quanto a lidar com rotinas e parâmetros, este é um componente antigo e intrínseco à prática dos clínicos e cirurgiões. Nascida da experiência profissional e da casuística de cada médico, a rotina como solo seguro para a tomada de decisões precede em muito as iniciativas de controle hoje praticadas e sempre contribuiu para assegurar ao médico a independência e a autoridade para lidar com a transposição destes parâmetros ao caso em particular. Logo, falamos de uma autonomia sempre relativa e com intensidade variável conforme a divisão e criação de novas práticas em medicina.

Quando muitos acreditam na possibilidade de a decisão médica ser, no seu essencial, decomposta em suas partes e avaliada por mecanismos gerenciais, parecem desconsiderar o núcleo deste trabalho. A prática médica destituída de uma forte autonomia será de baixa qualidade ou não poderá ser mais definida pelo que conhecemos como medicina.

Alguns argumentos podem ser levantados nestas considerações finais a título de reflexões futuras. As fronteiras da medicina têm-se ampliado

com muita velocidade, encurtando as distâncias entre clínica e cirurgia; entre hospital, ambulatório e domicílio; entre experiências laboratoriais e aplicação clínica. As áreas da medicina que se mostram mais controláveis por mecanismos gerenciais tornam-se a sua face menos nobre e socialmente visível, na medida em que possam ser executadas por técnicos de qualificação menos abrangente. O tratamento das doenças crônicas, a aplicação das descobertas na imunogenética, os transplantes e a integração da cirurgia à clínica e ao diagnóstico por imagens, a terapia intensiva e o enfrentamento das viroses emergentes são exemplos de fronteiras mais visíveis da medicina neste final de século. Os médicos continuam afirmados neste processo, como intérpretes privilegiados e fomentadores das descobertas científicas. Continuam sendo os que viabilizam os negócios, prescrevendo remédios, pedindo exames e internando ou dando alta a seus pacientes. Muitos perdem *status* e reduzem-se a cumpridores de ordens da burocracia pública e privada, mas tais segmentações podem ser identificadas com o próprio período hipocrático sem que a imagem social do médico deixe de ser a de um tomador de decisões.

Estas considerações não visam a diminuir a importância das medidas de controle sobre a prática dos médicos. Ao contrário, reconhecer a impossibilidade do controle técnico pleno significa apontar para os riscos desta atividade. Com interesses também próprios ('singulares') e legitimidade científica e social, como reduzir os efeitos deletérios apresentados pela inevitabilidade da autonomia médica? Listas de transplantes, honorários, consumo incontrolado de recursos individuais e coletivos, acesso à privacidade dos clientes e à elaboração de suas utopias, esperanças ou desilusões. São questões de extrema relevância ética. Não achamos que uma exagerada confiança no controle gerencial da prática seja um bom caminho para atingir o núcleo dos problemas designados. O estímulo às práticas institucionais que envolvem profissionais, clientes, políticos, empresários, meios de comunicação oferece possibilidades de consensos capazes de dar conta, no cotidiano, da ampla variedade de problemas não previstos – os dominantes nas relações entre os médicos e os clientes ou usuários de seus serviços. Trata-se de revalorizar a antiga sentença de Canguilhem (1990) – a clínica como um espaço de acordos. Mas isto fica para outro momento. Por ora, ficamos na interpretação. Propor soluções é bem mais difícil.

Notas

[*] Este artigo atualiza o estudo *Trabalho médico: ciência, arte e ação na conformação da técnica* (Ribeiro, 1995). Reflete discussões contínuas com a professora Lilia Blima Schraiber. Suas valiosas contribuições e os pontos de contato são apontados ao longo do texto, embora ela não deva ser responsabilizada pelas opiniões aqui contidas. Foram essenciais as entrevistas efetuadas com os médicos e o empenho destes para produzir um bom material para reflexões. Em número de seis, incluíram um infectologista, uma pneumonologista, uma intensivista, um cirurgião torácico, um cardiologista pediátrico e um obstetra.

Referências bibliográficas

BOWMAN, C. A. Meta-diagnosis: towards a hermeneutical perspective in medicine with an emphasis on alcoholism. *Theoretical Medicine*, 13: 265-283, 1992.

CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1990.

CARSON, R. A. Interpretive Bioethics: the way of discernment. *Theoretical Medicine*, 11: 51-59, 1990.

ELSTER, J. & HERPIN, N. (Eds.) *The Ethics of Medical Choice*. London: St. Martin's Press, 1994.

ENTRALGO, P. L. *La Medicina Hipocrática*. Madri: Alianza Universidad, 1982.

FREIDSON, E. *Medical Work in America: essays on health care*. New Haven-London: Yale University Press, 1989.

GRANGER, G. G. *A Ciência e as Ciências*. São Paulo: Unesp, 1994.

GRUNDSTEIN-AMADO, R. An integrative model of clinical-ethical decision making. *Theoretical Medicine*, 12: 157-170, 1991.

LEDER, D. Clinical interpretation: the hermeneutics of medicine. *Theoretical Medicine*, 11: 9-24, 1990.

LOCK, J. D. Some aspects of medical hermeneutics: the role of dialetic and narrative. *Theoretical Medicine*, 11: 41-49, 1990.

KUSHNER, T.; BELLIOTTI, R. A. & BUCKNER, D. Toward a methodology for moral decision making in medicine. *Theoretical Medicine*, 12: 281-293, 1991.

POIRIER, S. & BRAUNER, D. J. The voices of the medical record. *Theoretical Medicine*, 11: 29-39, 1990.

RIBEIRO, J. M. *Trabalho Médico: ciência, arte e ação na conformação da técnica.* Tese de Doutorado. Rio de Janeiro. Ensp/Fiocruz, 1995.

RIBEIRO, J. M. & SCHRAIBER, L. B. A autonomia e o trabalho em medicina. *Cadernos de Saúde Pública*, 10 (2): 190-199, abr./jun. 1994.

SCHRAIBER, L. B. *O Médico e seu Trabalho: limites da liberdade.* São Paulo: Hucitec: 1993.

SELF, D. J. & SKEEL, J. D. A study of the foundations of ethical decision making of clinical medical ethicists. *Theoretical Medicine*, 12: 117-127, 1991.

THOMASMA, D. C. Why philosophers should offer ethics consultations. *Theoretical Medicine*, 12: 129-140, 1991.